bertrand russell

BATI FELSEFESİ TARİHİ

MODERN ÇAĞ - YENİ ÇAĞ

bilgi yayınevi



Bertrand Russell
Batı Felsefesi Tarihi 3
(Modernçağ)
(Yeniçağ)

Türkçesi: Muammer Sencer

BİLGİ YAYINEVİ

kapak düzeni: fahri karagözoğlu
BİLGİ BASIMEVİ - ANKARA

İçindekiler

BATI FELSEFESİ TARİHİ

Russell'ın Einstein'a Cevab

Einstein'ın hakkımda böyle bir yazı yazmasını onur sayarım. Onun beni övmesi sevinç verici. Fakat denemenin özü konusunda güçlüğe düştüğümü söylemek isterim:

Albert Einstein, öylesine önemli pek çok neni (şeyi) öylesine kısaca anlatıyor ki tek tümceyle mi, yoksa bir cilt yazıyla mı karşılık vereceğimi, dahası kendisiyle ne ölçüde uzlaşıp ne ölçüde uzlaşmadığımı kestiremiyorum. «Metafizik korkusu çağdaş bir hastalıktır» sözleriyle uyuşmaya eğilimliyim. Hiç bir nenin güç olmadığı yolunda alınan bir kararla, sorunlarda derinliğine bir sondaj yapmaya karşı bir isteksizlikle karşılaşıyorum sık sık. Aynı zamanda, pek çok sorunun pek çok kişi yönünden, içeriğin ayrıntılı bir incelemesiyle değil de yan tutan bir anlayış temelinde karara bağlandığını da görüyorum. Özellikle kendini empiriklik olarak ortaya koyan her şey, artamları (meziyetleri) dolayısiyle değil, empiriklik moda olduğundan yaygın bir onam (kabul) görmek durumundadır.

Kendi payıma, eğilimim empiriklik yönündedir. Fakat doğruluğun, ne olursa olsun bütünüyle tek bir yanda bulunmadığı kanısındayım.

Umarım, Einstein, gelecek bir fırsatta, benimle ilgili denemedeki düşüncelerini genişletecektir. Söz gelimi: «Düşüncelerimizde ortaya çıkan kavramlar —mantıksal olarak gözden geçirildiklerinde— duyu deneyimlerinden tümdengelimsel olarak sağlanamayacak özgür düşünce yaratımlarıdır» tümcesindeki düşünce, açıklanması gerekenler arasındadır.

Aktardığım cümledeki düşünceye örnek olarak, sayı verilmiştir. Gerçekten, sayı kavramını yaratmakta deneyimimizle uyarılmışıktır. Ondalık sisteminin on parmağımızla uyuşkunluğu bunu ispat eder

Eğer her nenin gaz halinde olduğu güneşte yaşayan bazı zeki varlıklar düşünülürse onlar belki «nen» (şey) kavramından daha çok sahip olmayacaklardır sayı kavramına. (Yani güneşte katı nesnelerin bulunmaması dolayısıyle, oradaki varlıklarda nen kavramı olmaması ölçüsünde sayı kavramı da olmayacaktır. Çünkü sayı kavramına nesnelerden varılır. Çev.) Güneştekilerin de matematiği olabilirdi. Fakat en ilkel dal topoloji olacaktı. Güneşte de bir Einstein çıkıp aritmetiği keşfedebilir ve onun uygulanacağı bir dünya tasavvur edebilir. Fakat konu, okul çocuklarına çok gelirdi. (Nesneleri bir yerle çağrıştırarak belleğe

(hafızaya) yardım etme san'atı'dır topoloji. Russell, güneşte cisim olmadığından, oradaki matematiğin kavramları cisimlere değil belli yerlere dayandıracağını anlatmaktadır. Çev.)

Belki, tersine Herakleitos, eğer ırmakların donduğu bir kuzey ülkesinde yaşasaydı felsefesini kuramayacaktı. (Bilindiği gibi Herakleitos, aynı ırmakta iki kez yıkanılamayacağını söylemiş, dolayısıyle ırmakların tüm «daima» aktığını düşünmüştü Çev.)

Isının metafizik üstüne etkisi yeni bir Gulliver için hoş bir konu olacaktı. (Güvenli değilim. Fakat sanıma göre Russell «yeni bir Gulliver» deyimiyle, Jonathan Swift'in 1726'da yazdığı ve İngiltere'yi siyasal, sosyal yönden hicveden kitaptaki Laputa adası filozoflarını ereklemektedir. Bu uçan adadaki filozoflar, pratik olmayan, hayali nenlerle uğraşır ve saçma işler, yapar. Russell'a göre, ısının metafizik üzerine etkisini incelemek, Laputa adasındaki filozofların işi olabilir. O tür filozofların böyle konularla uğraştığını görmek de Gulliver'in adayı ziyaret etmesi gibidir. Doğallıkla, o uğraşıyı görmek için «yeni bir Gulliver» olmak gerekecektir. Çev)

Sanırım bu tür düşüncelerin genel eğilimi, kavramların duyulur deneyimden (experience) bağımsız olarak ortaya çıktığı görüşünü kuşkuya düşürmek yolundadır.

Einstein, başka pek çok kişi gibi benim «nenler»i («şeyler»i) nitelikler demetlerine indirgeyişime itiraz ediyor.

Şunu söylemek isterim: Benim «nenler»i nitelikler demetine indirgeyişim, Ockhamlının usturasını uygulamaktan başka bir şey değildir. (Ockhamlı (1295-1349) Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem demişti. Yani, gerekmedikçe sözü uzatmamalı. Üzüntüyle söyleyelim, bu gün bile bu felsefe kuralının en az uygulandığı yer, bir sayfalık konuyu 10 sayfaya dağıtmağa çalışanların at oynattığı felsefe dalıdır. Çev.)

«Nenler»i alıkoymak bizim, niteliklerden vazgeçmemizi gerektirmez. Hâlbuki nitelik demetleri «nenler»in gerekli olduğu varsayılan bütün görevleri yerine getirir. Durum, «sayılar» denen özel varsayımsal varlıklar yerine benzer sınıfların sınıfını geçirmeye yakından benziyor.

Einstein'ın denemesiyle ortaya çıkan sorular bu karşılıkta yeterlice tartışılmayacak ölçüde geniş kapsamlıdır. Böylece ister istemez, uzay ve zamanın (daha iyisi uzay-zamanın) elvermesi durumunda söyleyecek olduklarıma genel bir işaretle yetindim. (Russell burada, Einstein'ın, uzayı

belirleyen koordinatları bir arada görerek dört boyutlu uzay-zaman kesiksizliğini ortaya atan görelik kuramına imada bulunuyor. Çev.)

III. Kitap ÖNSÖZÜ

RUSSEL’IN FİZİK GÖRÜŞLERİ

Russell’ın fizikle ilgili görüşlerini anlatmağa çalışacağım. Anlatacaklarım artık aramızda bulunmayan Russell’ı biraz daha tanıma olanağı verecektir sanırım.

Russell gibi çok yazmış bir düşünürün, çeşitli yapıtlarına dağılmış görüşlerini derleyip toparlamak oldukça güçtür. Onun, fizikteki gelişmelere karşı ilgisi, yirminci yüzyılın başında görelik (izafiyet) kuramlarının ortaya çıkışıyle yoğunlaşmıştır denebilir. Bunu, *Dış Dünya Hakkındaki Bilgimiz* (1914), *Göreli Çekim Kuramı* (English Review, c. *30 (1920), Erginin <Zihnin> çözümlenmesi (1921), Atomların ABC si (1923), Göreliğin ABC si (1925), Özdeğin <Maddenin> Çözümlenmesi (1927), Özet Olarak Felsefe (1927),* gibi yapıtlarda görüyoruz.

DÜNYADA HER NEN <ŞEY> OLAYLARDAN KURULUDUR

Russell’ın fizik hakkındaki görüşlerine onun olay kavramını dile getiriş biçimiyle girilebilir:

Dünyada her nen olaylardan kuruludur. O, küçük, sonlu bir süreye ve uzay içinde sonlu bir uzanıma sahiptir. Uzay - zamanın sonlu küçük bir miktarını kapsar. Tek tek renkler, sesler ve cansız dünyada onların doğuşunu sağlayan nedenler, birer «olay» dır *(Özet Olarak Felsefe,* s. *276* v.ö.)

Russell’ın bu tanımı, olayın niteliği hakkında bilgi vermemektedir. Örneğin çekim, diyelim ki bir parçacığın yönünü değiştirir. İmdi burada olay nedir? Çekim mi, parçacığın hareketi mi, yoksa, onun değişen yönümü sadece tanımlamak istediğimiz bir durumu ele alıyor ve onu, ötekilerin diline, aktarıyoruz. Böylece, olayı değil, bir olayın başka olaylarla ilişkisini dile getirmekteyiz.

Olaylar dünyası, matematikçinin dünyasından ayrımlıdır (farklı). Çünkü o dünya, nedensellik zincirini kapsar. İşin içine ışık dalgası ve insan zihni karışır. Matematikte sadece ergi (zihin) egemendir. Russell, erginin

çözümlenmesinde duyumları, dolayısıyle, nedensellik zincirini ön planda tutar. Ona göre duyumlar gerçektir. Beyin, bizim nesnel verilerimizi basit bir biçimde özetlemek için kullanmış olduğumuz bir deyimdir, varsayımsal bir kuruluştur.

EVRENSEL UZAY VE ZAMAN YİNE VAR

Nedenler zincirine indirgenebilen dış dünyada, fiziksel olaylar matematik kuruluşlardır. Görelik kuramında da madde, denklemler halinde anlatım gücüne kavuşur. Russell bu denklemlerde görelik kuramının evrensel uzay ve zamanı ortadan kaldırdığını anlatır. İmdi bu nokta üzerinde duralım:

Newton mutlak uzaya «esir» adını vermişti. Bu tek biçimli, evrensel ve gözlenemez bir varlıktı. Cisimlerin ivmesini ve uzaydaki dairesel devinisini sağlıyordu.

Görelik kuramında da, esire benzer tümel bir varlık vardır. Örneğin, Einstein doğada kozmik saati kabul etmiştir. Ona göre, radyoaktif çözüşme periodu bu zamanın temeli sayılabilir. Radyoaktiflik, deviniden ısı ve daha başka fiziksel koşullardan bağımsızdır. Foucault sarkacı da kozmik zamanın ölçüsü olabilir.

(Fransız fizikçisi J. B. L. Foucault 1851 yılında Paris'teki Pantheon kilisesinin kubbesinden bir sarkaç sarkıttı. *80* metre uzunluğundaki sarkaç meridyeni temsil eden bir çizgi boyunca gidip geliyordu. Sarkaç düzlemi (kilisenin zemini) saat yönünde hareket etmekteydi. Yerin dönüşü dolayısıyle meridyenin yönünde değişme ortaya çıkıyordu. Sarkaçın meridyenden sapması için geçen zaman Einstein'a göre kozmik zaman niteliği taşıyordu.)

Einstein, 1905 yılındaki makalesinde <*Annalen der Physik'te*> materyel deviniyle, ışığın evrensel hızı arasındaki ilişkiden hareket ediyor ve zamanla uzayı, yeni bir çözümlemeye uyruk (tâbi) tutuyordu. Böylece, elektro dinamik ve optik yasalarının bağımsızlığı ortaya çıkmaktaydı.

Enstein için önemli olan, uzaklık ve süre algılarını göreleştirmek değil, doğa yasalarının değişmez olduğunu belirtmekti. Değişen, gözlemcilerin görüşüydü.

İmdi özdeksel (maddi) cisimlerin tek biçim olmayan devinileri sonucunda uydusal kuvvetler doğar. Daire devinisi sırasında doğan

merkezkaç kuvveti gibi. Burada ortaya çıkan etmenlerden biri, mekanik kütle (eylemsizlik kütlesi), öteki de çekimle doğan «ağır kütle» dir. Eylemsizlik kütlesiyle ağır kütlenin eşit olduğu ispat edilmişti (Eötvös tarafından).

Sonuçta Einstein, uzay ve zamanın yapısının, uzaysal ve zamansal kütlelerle, yani enerjilerle belirlenmesi gerektiği sonucunu çıkardı. Söylendiği gibi, Einstein bu sonuca, eylemsizlik (atalet) kütlesiyle, çekim etkisindeki «ağır kütle»nin eşit olması olgusundan varmıştı.

İşi gök fiziği alanına aktarınca, şunlar söylenebilirdi: Gezegenlerin çizmiş olduğu yollar, Eukleidesçi uzaydakine benzer doğru çizgilerle hesap edilebilirdi. Fakat bu, en kısa çizgilerin hesaplanıp toplanmasından ibaret olurdu. Eukleides geometrisindeki doğrulara benzeyen bu en kısa çizgiler, enerji dolayısıyle bükülmüş Riemann çizgileriydi. Zaman-uzay sürekliliği bu çizgilerden biçimleniyordu.

Russell, Einstein uzay-zamanıyle, çekimin uzay-zaman içinde, çok küçük parçalara ayrıldığını ileri sürer. Einstein maddeyi, sözünü ettiğimiz Riemann eğrisinin «neden»i (sebebi) saymıştı. Russell için hiç değilse görelik kuramı maddeyi ortadan kaldırma yönünde bir eğilim göstermektedir.

Russell özdek kuramını (madde teorisini), quantum ve görelik fiziğinin gelişmesine dayandırır. Ona göre madde, doğrulanabilir nenlerin (şeylerin) terimleriyle dile getirilir. Özdeksel (maddî) nesneler, algılanır ve algılanmaz bölümlerden kurulur. Algılanmayan bölümler bütünüyle, algılanan bölümler gibi olabilir.

Felsefenin Sorunlarında Russell, algılanan duyu verileri niteliklerinin fiziksel nesne ve algılayan organizma gibi iki ortak nedenin ürünü olduğunu savunur. Bu realizm tipinde, algılanan nitelikler biz onları algılamadığımız zaman ortadan kalkmış olacaktır. Fakat, duyu organlarının, duyu niteliklerinin doğuşuna yol açmadığı başka bir realizm kabul edilebilir. Duyu organının yaptığı, hangi duyu niteliklerini algılayacağımızı bulmaktır. İşte, modern fizik için Russell'ın kabul edeceği realizm bu olmalıdır. Çünkü, modern fizik doğrudan doğruya gözlenemeyen, hakkında ancak dolaylı olarak bilgi edindiğimiz özdek (madde) türünü kabullenmiştir.

Örneğin genel görelik kuramı, «kuvvet» kavramı üzerinde gelişir. Çekim kütlesiyle eylemsizlik kütlesini Einstein, kuvvet düşüncesinin geometrik yorumu aracılığıyle karşılaştırmıştı. Dolayısıyle, genel görelik

kuramı elektromanyetik kuvvetlerin yorumunu başarıyle yapmıştı. Doğada var olan kuvvetler ya çekimsel ya da elektromanyetiktir. Bundan, elektromanyetik alanda yüklü bir parçacığın onun yüküyle kütlesi arasındaki ilişkiye bağlı bulunduğu ve parçacığın yapısına göre değiştiği çıkar.

EMPİRİKLİGE ÇIKIŞ

Dolayısıyle, fiziksel gerçeklik, dış dünyayla özdeştir. Russell dış dünyadaki her varlığın özne aracılığıyle bilindiğini kabul ettiğine göre, Kant geleneğine geri gitmekte ve kendi içinde nen'e (şey'e) <*Ding an sich*> varmaktadır. Yani, gerçek olan dış dünyanın, öznelerden bağımsız bir yapısı vardır. Bizim parçacıklar hakkındaki bilgimiz dolaylıdır.

Russell'ın, *Erginin <Zihnin> Çözümlenmesi* adlı kitabı böyle bir izlenim veriyor. Bu Russell'ın, fizikteki yeni gelişmelere paralel olarak benimsediği bir görüştür. <*Erginin Çözümlenmesi* 1921'de yayınlandı.)

Böylece, Einstein görelik kuramının empirikliğe değgin (ait) olduğu anlaşılıyor. Empirikliğin, bilgimizi duyu deneyine dayandırdığı düşünülürse, Einstein kuramı için ilk bakışta şaşırtıcı gelebilen bu durum, tüm doğa yasalarını, basit tümevarım genellemelerinden çıkaran Bacon ve Mill emprikliği-ne karşılık değildir. Modern fizikte, empriklik, matematik bir kuruluşu ifade eder. Böylece, o, gözlemsel verileri, tümevarımsal işlemlerle bağlar ve bizim yeni gözlemsel verileri çıkarımlamamıza yardımcı olur.

Matematik fizik nihaî doğruluk ayracını duyu algısına bıraktığından emprik olarak kalır. Böylece, Einstein empirikliği, tümdengelimsel mantığın sınırına girer. Hâlbuki Russell, felsefe için büyük sonuçlar umduğu görelik (izafiyet) kuramının empirikliğe dayandığı gerçeğini emprikliği eleştirirken zaman zaman gözden kaçırmıştır.

Örneğin o, kuramsal önermeler deney ötesine geçtiği için empiriklik kuramının kendi kendini hayırladığını (reddettiğini) ileri sürer <*An lnquiry into Meaning and Truth,* s. 207*).* Bu takdirde empiriklikle birlikte modern fiziğin büyük ölçüde yanlış olacağı sonucu çıkar.

Böylece Russell, doğruluğu, sınanabilmeyle özdeş tutmuş oluyor. Çünkü, matematik olarak saptanmış bazı durumlar, sınanabilir olmadığı için

bu empirik görüşte kabul edilmeyecek, böylece, matematiğin alanı daralacaktır.

Russell, burada sınanabilirliği, ille laboratuvar aygıtlarıyle sınanabilirlik biçiminde yorumlayarak, doğruluğu tümden gelim yoluyle elde edemeyeceğimizi düşünmektedir. Hâlbuki tümdengelimin dayandığı postulatumlar pekâlâ empirik olabilir. Onlar Kant'ın sentetik *a priori* zorunlu doğruluklarına benzerler. Sentetik *a priori* ilkeleri bilgimizin temeli sayan Kant'ın, onların sentetikliği üzerinde duruşu ilgi çekicidir. Gerçi XX. yüzyılda bilimin gelişmesiyle Kant metafiziğinin kavramlarında değişiklik yapılması gereği ortaya çıkmıştır. Eukleidesci geometrinin sarsılmasıyle birlikte gelen kavramlar arasında sentetik *a posteriori* bilgi ilkeleri bulunmaktadır. Bence, Einstein'la birlikte bu sentetik *a posteriori* kavramı üst ucuna ulaşmıştır. Örneğin bugün, ışık hızının etkileri gündelik hayatta sonsuz hız durumundaki etkilerden ayrıdır. Böylece, Lorentz biçim değiştirme kuralları zorunlu ve apaçık görülür. İşte bu sentetik *a posteriori* bir bilgi ilkesidir ve empirikliğe dayanır.

Ayrıca, Fermat teoremi empirik olmadığı bir sonuca ulaşmadığı halde günümüzün bilimi yönünden kabul edilebilmektedir. Bu, bilimin empirik ilkeyi genel-geçer saymadığı anlamına gelmez. Çünkü matematiğe dayanan her sonuç kanımızca sentetik *a posteriori* bir temelden gelişi bakımından empiriktir. (Burada, «kanımızca», sözcüğünü Russell kınayabilir. Fakat *Principia Mathematica'da* atomsal önermeler, yine inanca dayanmaktadır.)

Russell, genel görelik kuramında metafizik bir yanı olduğu sonucuna varmak istemiştir kanısındayım. Bu tür bir imâ, onun modern fiziği ele alan kitaplarında, zaman zaman göze çarpar. (Örneğin, *An Outline of Philosophy.* s. 270 v.ö.) Bu yolda bir sonuca varmak kolay değildir. Genel görelik kuramıyle ilgili olarak bilinen tek nen (şey), Merkür'ün günberi'sindeki (perihelionunundaki) düzensizlikti. Einstein'ın ölçümü (tahmini), güneş çevresinde ışığın eğik olduğu ve güneşten gelen ışığın kırmızı ötesine doğru kaydığı yolundaydı. Fakat Einstein güneşin çekimsel kütlesini bilmekteydi ve güneş çevresi dışında, Newton'un çekim yasasının geçerli olduğunu; Minkowski'nin, uzay ve zaman uzay-zaman'da birleştirmesini yani dört boyutu biliyordu. Bu uzay ve zaman ölçülerini, fiziksel dünyanın sürekli olmayan özelliklerine uygulayabilir. Fakat, elektronlar ya da Plank quantum'u gibi kesiksiz olgular için böyle bir uygulama güçleşmektedir.

Einstein’in ereği, bütün fizik olgularını (kesikli, kesiksiz) tek bir yerde, uzayda toplamak, özdeği (maddeyi) ortadan kaldırmaktı. <*Science Dergisi,* Haziran, *1930,* s. 607-608). Fakat, doğada elektrondan, insan beynindeki bir düşünceye değin kesikli pek çok olgu vardı. Dolayısıyle Einstein’ın metafizik diyebileceğimiz ütopyası gerçekleşmedi. Ayrıca, genel görelik kuramının hangi noktaya değin uzanacağı da henüz belli olmuş sayılmaz. Bu bakımdan, onun metafizik sonuçlarından söz etmenin büyük bir anlamı olduğunu sanmıyorum. Hem, Russell bir yandan bu yolda imâda bulunurken bir yandan da empirik görüşle genel göreliği empirik görüşün yapısına tıpatıp uyan birtemele oturtur ve onun uzay-zaman’ı birtakım özdeksel (maddî) kırışıklıklara indirgediğini söyler. <*An Outline of Philosophy»* Fakat bu maddeye ait bir özelliktir. Zaten Einstein’a göre de özdek (madde) uzayın ya da uzay-zaman eğrisinin nedenidir. Nihayet, bu kırışıklıkları belirleyen bir nen olmalıdır. Çünkü, çekimsel alan kesinlikle değişir. Burada eğriler ve kırışıklık deyimleri özdeğin (maddenin) mecazi anlatımıdır.

Asıl metafizik, Russell’ın, duyumlar ve algıları nihaî doğruluklar sanmasıdır. Russell bu düşünceye, dünyada her nenin (şeyin) olaylardan kurulu olduğunu kabul ederek varmıştır. «Dünyada hemen olaylardan kuruludur. Bir olay, uzayda, küçük sonlu süresi, küçük sonlu uzanımı olan, yani uzay zamanın küçük bir parçasını kaplayan bir nendir.» <*An Outline..., s. 276*> Tek tek renkler, sesler v.ö. olaydır. <*An Outline....* aynı yer» Burada Russell olayları uzay ve zamana bağlı kılarken dünyadaki her şeyin gözlenebileceğini içkin olarak söylemiş oluyor. Böylece, duyumlar ve algıların bilgimizin asıl temeli olduğunu söylemiş oluyor. Duyumlar ve algılar yeni ve gözlemsel olmayan soyutlamalara yol açabileceğinden, Russell’cı empirikliğini yani sınanabilir empirikliğin dışına çıkılır ve özdeğe (maddeye) dayalı olmakla birlikte ergi (zihin) alanını da kapsayan geniş anlamlı bir empirikliğe gidilir.

Hem, duyum ve algılar, soyutlama yetenekleri açısından, her zaman sınanabilir bizzat sınanabilir olmadıklarından ya da sınanabilir sonuçlara yol açmadıklarından, Russell’ın empiriklik koşulu olarak sınanabilirliği ileri sürmesiyle, dünyanın bu kuran olayları duyum ve algılara indirgemesi çelişmeye yol açar <*An Outline ...* s. 290>.

Russell’ın olay tanımı, görünüşüne rağmen empirik değildir. Zihinsel olay ve varlıklara işaret eder. Bir fiziksel deneyde ışık olayın yapısını

etkiler. Dolayısıyle onun ışık olmadığı zaman sahip bulunduğu nitelikler ancak zihinde hesap edilebilir. Bu bakımdan geleneksel empirik tanım eksiktir. Daha genel bir tanım üzerinde durulmalıdır. Eğer olayların hafızası olsaydı, yani onlardan biri öbürü üzerinde mutlak iz bıraksaydı, belki böyle bir tanımı gereksinmeyecektik.

Bu noktada Russell'ın doğruluk koşullarını anlamla özdeş tutmayışıyle karşılaşıyoruz. Bu görüşü dünyaya uygularsak olayların sınanabildiği için doğru olduğu, onun dışındakilerin anlamlı olabileceği sonucuna varırız. Burada Russell, doğruluğu bütünüyle duyu deneylerine indirgemektedir.

Fakat bu durumda, örneğin Gödel sistemini anlamlı sayabilecek fakat, onun doğruluğu konusunda herhangi bir yargı veremeyeceğiz. ((Avusturyalı mantıkçı Gödel, doğal sayılar aritmetiğinin biçimlenişini var sayan biçimsel sistemlerin eksikliğini göstermiştir. O, böyle sistemlerin, kendi çerçeveleri içinde hayırlanamayacak keza kanıtlanamayacak (red ya da ispat edilemeyecek) önermeler içerdiğini ortaya koymuştur. Gödel'in dökümü, Alonzo Church, Stephan Cole, Kleene, Tarski gibi düşünürlerin, formel sistemleri sınırlamak konusunda çalışmaları için bir uyarı olmuştur.)) Dolayısıyle Russell, empirik olma yolunda, matematikçiliğinden biraz uzaklaşmıştır.

ALGISAL YARGILAR

İmdi Russell'ın algısal yargıları, felsefesinin temeli sayması üzerinde biraz duralım. Önce bu, bilimsel nedensellik ilkesinin yerinde bulunmasını gerektiren bir görüştür. Bir takım gözlemlerin algılara, algıların olaylara yol açması, Russell'ın bir nedensellik zincirini temel aldığını gösterir. Fakat bu, olay tanımından çok, yerinde bulunması için hiç bir çaba gösterilmemiş bilimsel bir nedenselliktir.

Russell, olayların meydana geldiği çerçeve olan uzay ve zamanın belli uzay ve zaman noktalarına göre ortaya çıktığını düşünür. Onun, öznel ya da özel uzay ve zamanla herkes için ortak olan, nesnel ya da kamusal diyebileceğimiz uzay ve zamanı ayırt ettiğine de burada değinelim.

Fakat burada da yine bir metafizik sorun çıkabilir karşımıza: Uzaysal olanı zamansal olandan ve her iki ilişkiyi başka tür ilişkilerden ayıran nedir? Belli bir ayrım bulmazsak sonsuz bir geri gidişin içine düşeriz. Bu

noktada metafizik bir varlığa gitmek de, doğaya ait uzaysal ve zamansal ilişkilerin *a priori* olarak belirlenebileceğini kabul etmek olur. Burada idealist bir noktaya çatıyoruz.

Zamanın yapısına biraz eğilirsek bu durumu daha iyi açıklarız sanıyorum. Özel gereklik kuramının çıkış noktası, yeni ve şaşırtıcı bir zaman görüşüne, zamandaşlığın göreliğine (izafiliğine) götürür. Özel görelik kuramına göre iki olayın zamandaş oluşu nesnel anlamını yitirmiştir. Çünkü, ele alınan iki gözlemciden ikisi de böyle bir zamandaşlık savında (iddiasında) bulunamaz. İmdi burada, değişimin nesnelliğini reddedip, onu algı biçiminin değişimine bağlayan Kant'ın ve modern idealistlerin görüşlerine ulaşılmış olur. Onlara göre değişme, sadece zamanın akışıyle kabildir. Nesnel bir zaman değişmesiyse, gerçekliğin, bir zamanlar an olmuş noktaların yığışımından meydana geldiği sonucunu verir.

Eğer zamandaşlık, bu anlamda göreliyse, gerçekçilik, nesnel olarak belirlenmiş bir biçimde böyle katmanlara ayrılamaz. Her gözlemci kendi «anlam, «şimdi»ler dizisine sahiptir. Bu değişik sistemlerden hiç biri zamanın nesnel akışını temsil eden bir sistem getirdiğini iddia edemez.

Maddenin, aynı biçimde uzay-zaman eğrisinin varlığı değişik gözlemcilerin eş-zamanı algılamasını engeller. Çekime ilişkin denklemlerin kozmolojik çözümlerinde, gözlemciler bir dünya zamanına göre ayarlanır. Hâlbuki öbür gözlemcilerin ölçmelerinin ayrımlı (farklı) oluşu, devini durumundaki özdekten (maddeden) doğar.

Buna karşılık görelik, kritik bir gerçekçilik açısından da ele alınabilir. Kritik gerçekçilik, uygulamada, tümevarımsal metafiziğin temeli gibi görünmüştür. Bu metafizik, aşağı yukarı bir töz felsefesi gibi çıkar karşımıza. Klasik fizikte kütle eylemsizlik ve çekim yüklemleriyle bir töz görünümü içindedir. Elektromanyetiklik, dolayısıyle kutupluluk yüklemi kazandırması; bununla, mekaniğin elektromanyetizme indirgenebilirliği sorunu ortaya çıkmıştır. Fakat, enerji, aynı zamanda töz karakterini almış ve bir cismi biçimleyen ünitelerden ayrı birliği sağlayıcı bir rol oynamıştır.

Eşdeğerlik anlatımları mekanik ve elektromanyetik enerjinin karşılaştırılması için geçerlidir. O kanalla, gerçek bir birciliğe (monizme) ulaşmanın mümkün olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü, Joule'un mkg sistemine dönüştürülmesi, iki enerji biçiminin özce aynı olduğunu ispat

etmez. Bir elektronun, kütleye sahip olduğu için kütle olduğunun söylenmemesi gibi.

Bununla ilgili olarak, mutlak ölçü sistemi için, üç eski büyüklüğü, kütleyi, uzunluğu ve zamanı alıkoymanın daha uygun olup olmadığı sorusu da gerçek bir birciliğe (monizme) ulaşıp ulaşamayacağımız sorusuyle bağlantılıdır.

Sonuçta kütle olsun, enerji olsun, töz, daha başlangıçta, kendini matematik düzene göre etkili duruma getirme yeteneğine sahiptir. Özdeksel (Materyel) gerçeklik, gizilliğin (potansiyelliğin) aktüel olduğu yerde uzaysal-zamansal olarak görünür ve bu suretle anlaşılır.

NOKTALAR HAKKINDA

Russell'ın, «olay» konusundaki tanımlarından başka fiziksel varlıklar hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz. Örneğin o, nokta anlarını bu yolda tanımlar: Her olay, öbürleriyle birlikte mevcuttur. Yani her olay, belirsiz sayıda başka olayla, ortak bölgeye sahiptir. Eğer, birlikte ortaya çıkan olaylar öbeği (gurubu), andaş olma karakterini değiştirmeksizin daha fazla olanı kapsayamıyorsa, o gruba «nokta» adı verilir.

İmdi sorun, böyle tanımlanan olayların var olduğunu kanıtlamaya (ispata) ve bütün olayların iyi düzenlenebileceğini göstermenin de böyle bir kanıta yettiğini açıklamağa kalıyor.

Fakat burada Russell'ın gözden kaçırdığı bazı noktalar bulunmaktadır. Örneğin olayların psikolojik ilkeler olarak kavranmaması gibi. Böylece, olaylar, yetişkin bir deneyin hammaddesi bilinçli varlıkların algı alanı dışında kalmaktadır. Russell'ın noktalar hakkındaki anlatımını uygulamak için, önce, sonunda noktaların belirlendiği olayları yalıtmak belli başlı bir iş olacaktır.

Bu işlemi sonuçlandırmak için, makroskopik bulgular elde etmelidir. Olaylar yalıtılsa bile andaş olay öbekler (gruplar) bulunmalıdır. Andaş öbekler belirsiz sayıda olaylardan kurulu olduğundan, verilen bir öbeğin andaş olduğunu ileri sürmek, genellikle bir varsayım olacaktır. Fizikçi, andaş noktalardan ibaret olan andaş öbekleri belirleyip çıkartacaktır. Olaylar sınıfının bir nokta olduğu savı (iddiası) böylece bir ölçümden (tahminden) öte geçmeyecektir. Eğer Russell'ın inandığı gibi, fiziksel

nesnelerin varlığı, çıkarımı içermekteyse, bu çıkarımlar, noktaların varlığını ileri sürmek için gerekli çıkarımlara bakıldığında geride kalır.

Russell'ın nokta tanımı, fizikçilerin, aktüel olarak kullandığı noktayı pek ilgilendirmemektedir. Önce, fizikçilerin terimi, olayların yapısına uyguladığı açık değildir. Tersine onların nokta kavramını başka bir anlamda kullandığı söylenebilir. Fizikte nokta cisimsel bir yapıya sahiptir. Onun, olaya göre değişen, ölçülebilir bir varlığı bulunmaktadır.

Russell'ın matematik için daha değişik bir nokta görüşüne sahip olduğunu söyleyebilirim: Örneğin o, noktaların uzayda geometrik biçimleri kurduğunu kabul eder. Fakat bu noktalar tanımlanamaz <*Principles of Mathematics*, Ailen and Unwin, ikinci baskı, s. 382). Russell, bütün projektif geometriyi bu tanımlanamaz noktalar üzerine kurmuştur. Onun, noktaları, olaylar aracılığıyle tanımladığı yapıtının tarihi daha yenidir. <*Matematiğin İlkeleri* 1903'te çıkmıştı, noktaları olaylar aracılığıyle tanımladığı *Özet Olarak Felsefe*'yse 1927'de. Olaylar aracılığıyle tanımın, çeşitli geometri dallarını kapsayıp kapsamadığı ayrı tartışma konusudur. Yalnız *Matematiğin İlkeleri'nde* sınıf kavramı olarak gözüken noktanın, değişik geometrilerde aynı olmasının gereği bulunmadığına işaret edilmektedir. S. 382).

Russell, noktanın bir noktalar sınıfı belirlediğine, iki noktanın ayrı ayrı, birer noktalar sınıfı belirlediğine işaret ederek değinmektedir. Bu yapıtta, dikkati çeken bir ayrım da rasyonel ve irasyonel noktaların ayrımıdır. Rasyonel noktalar, verilen üç noktadan çıkan, rasyonel koordinatlara sahip noktalardır. Bir düzene sahip olan o noktalardır. Eğer, başka noktalar varsa, onların rasyonel nokta dizilerinin limitleri olmasının anlamı yoktur. Onlara irasyonel koordinatlar yüklemek gereksizdir. Bu yüzden o noktalara, rasyonel noktalar dizisinin limiti denmez. Rasyonel limiti bulunmayan bir dizi irasyoneldir onlar.

Deskriptif geometrideyse ideal nokta tanımına rastlamaktayız. Aynı noktadan geçen bütün çizgilerin sınıfı dikkate alındığında bu doğrular sınıfı o noktaya başvurmaksızın dile getirilebilen bazı özelliklere sahiptir. Söz gelimi, alınan noktadan başka bir nokta, doğrular demetinin bir doğrusuna sahip olabilir. Demetin iki doğrusu eş düzlemlidir gibi. Doğrular demetinin, alınan noktaya başvurmaksızın dile getirilen bütün özellikleri, ana ortak noktası bulunmayan doğruların bazı sınıflarına aittir.

Eukleidesçi bir uzayda, verilen bir doğruya paralel olan bütün doğrular, geçtikleri bir ortak nokta bulunmayan doğrular demetini temsil eder. İşte bu gerçekten bir nokta olduğu var sayılamayacak ideal bir noktadır. Russell'e göre o, doğrular demetinin başka adıdır.

GERÇEK NOKTALARLA GÖRÜNÜŞTEKİ NOKTALAR

Russell'ın fizik görüşlerini incelerken üzerinde önemle durulması gerekli yanlardan biri, onun noktalara karşı mantıksal itirazlarıdır. *Matematiğin İlkeleri*'nin LI. konusunu kapsayan bu itirazlar esas olarak Russell'ın doğallıkla daha önce yazılmış bir makalesine dayanır <*Zaman ve Uzay İçindeki Konum Mutlak mıdır Göreli mi?, Mind,* sayı 39.> Russell burada, Leibniz'ten beri filozofların noktalardan kurulu uzayı olanaksız saymasıyle ilgili görüşleri eleştirir.

Ona göre iki ana kuram vardır bu yolda:

1 ~ Uzaysal ilişkilerin uzaysal noktalar arasında değil, özdeksel (materyel) noktalar arasında olduğu,

2 ~ Uzaysal ilişkiİerin uzaysal noktalar arasında olduğu görüşü.

Birincisi göreli, ikincisi mutlak görüşü temsil eder. İkincisi, maddî noktalar arasında ilişkiyi zamansız ve değişmez sayar. Uzaysal ilişkilerin ileri sürüldüğü doğru önermeler bulunduğunu kabul eder. Uzaysal bir ilişki, her önermenin, terimleri (maddî noktalar) arasında bir zamanı içermesi demektir. Böylece, en basit uzaysal ilişkiler zaman ve iki maddî noktadan biçimlenen üçgen bir ilişkiye karşılık olur.

İmdi Russell, uzayın noktalardan kurulu olduğunun mantıken kabil olabileceğini göstermeğe çalışır. Bu, sanıyorum, uzayın fizikselliğini ve fizik cisimlerin noktalardan kurulduğunu söylemeğe varır. Şöyle düşünür Russell:

UZAY NOKTALARDAN KURULUDUR

Noktalardan kurulu bir uzay çelişmeli midir? Soruyu incelemeden önce Lotze'un Metafizik adlı yapıtından, uzayın noktalardan kurulu olmadığı yolundaki kanıtları alır. Bu kanıtlar şunlardır:

1 ~ İlişkiler, ya bağlayıcı bir bilinçteki imgelerdir (tasavvurlardır), ya da bu ilişkide bulunduğu söylenen gerçek öğelerin iç durumlarıdır.

2 ~ Boş uzayın varlığı ne etkiler husule getiren varlıktır ne de salt bir doğruluk gerekçesi olarak geçerlidir. O halde, boş uzay nedir?

3 ~ Bütün noktalar, tıpatıp birbirine benzer. Yine de her nokta çiftinin kendine özgü bir ilişkisi vardır. Her ilişki, tıpatıp öbür ilişki gibi olduğundan bütün çiftler için aynı kalacaktır.

4 ~ Her noktanın varlığı, onun kendisini başka her noktadan ayırt etmesinden biçimlenmelidir. Her nokta, dolayısıyle, öbürü karşısında değişmez bir mevkie sahipti. Böylece, uzayın varlığı, onun değişik noktalarının karşılıklı koşullanmasından ibarettir. Bu, karşılıklı etki demektir.

5 ~ Eğer, noktaların ilişkisi salt olgu olsaydı, onlar hiç değilse düşüncede değiştirilebilirdi. Fakat, bu imkânsızdır. Biz noktaları hareket ettirip, uzayda boşluklar tasavvur edemeyiz.

6 ~ Eğer gerçek noktalar varsa, ya bir nokta kendisiyle uygun ilişkide başkalarını yaratır, ya da zaten var olan noktaları ve yapıları bir ayrılık göstermeyen noktaları uygun ilişkilere sahip kılar.

Sonra Russell, bu kanıtları birer birer hayırlamağa (reddetmeğe) girişerek, uzayın noktalardan kurulu olmayışının, çelişmelere yol açtığını göstermeğe çalışır. Lotze'un, kanıtlarına karşılık Russell'ın yanıtları ve bu yanıtlarda bizim saptayabildiğimiz boşluklar şunlardır:

1 ~ Bütün bu kanıtlar, özce, ilişkiler konusundaki birinci dogmaya dayanır. Lotze «bütün ilişkilerin sadece, bağlayıcı bir bilinçteki imgeler olduğunu» söyler. Bu dogmayı onarsak (kabul edersek) iki tür ilişki ayırt etmeliyiz:

a) Bağlayıcı bir bilinçteki imgeler (tasavvurlar),

b) Bağlandığı var sayılan öğelerin iç durumları.

Sonunda bunlar özdeş olabilir. Fakat, ayrı gibi düşünüldüğünde, bağlayıcı bilinçteki imgelerin nelerden ibaret olduğunu araştırmaya geçebiliriz.

Bu tür önermelerde inanç bulunduğundan imgelerin inançtan ibaret olduğu dikkate alınmalıdır. Fakat, ilişkilerin, inançların kendilerinin dışında bir varlığı olmadığı kabul ediliyorsa bu inançlar yanlıştır. Haklarında, inançlara sahip olduğumuz nesneler arasında bir bağlantı kurulmuş değildir. Gerçekte, nesneler de olamaz. Çünkü, çoğul, değişikliği içerir ve değişikliğin ilişkisi konusundaki bütün inançlar yanlıştır.

A’nın, B’nin babası olduğuna inanıyorsam, durum bu değilse, inancım yanılmıştır. A’nın, B’nin batısında olduğuna inanıyorsam, batılılık sadece ergimdeyse (zihnimdeyse) yine yanılıyorum demektir.

İmdi, görünüşte ilişkili nesnelerin iç durumlarına indirgenebilen ikinci sınıf ilişkiler için ne diyeceğiz?

Dikkat edilirse Russell, bu tür önermelerde inançlar bulunduğu noktasına dayandırıyor uzayın noktalardan kurulu olduğu yolundaki tezini. Ve bilinçte varlığı duyulan, gerçekte var olduğuna inanılan nenin (şeyin) gerçekte var olup olmayacağını düşünmekten çok, inancın kendisi üzerinde duruyor. Ona göre, bilinçte olan bir nen (şey) inançtadır. O inancın kendisi de zorunlu olarak yanlıştır. Doğallıkla bu, kanıt! (ispatı) isteneni, kanıtlanmış (ispatlanmış) saymaktan başka bir nen değildir. Ayrıca, inancın kendisinden çok, inanılan nenin kendisi üzerinde durulması gerekir. İnsan dışında varlığı denetlenebilecek olanlarla, sadece ergi (zihin) yönünden bilinebilecek olanların doğruluk koşulları değişiktir. A’nın B’nin babası olup olmadığını nesnel olarak inceleyebiliriz.

Doğallıkla bir nen inanıldığı için doğru değildir. Fakat, ancak zihinde bilinecek ilişkilerle, inancı karıştırmak, yanlış sonuçlara götürecektir. Aslında, A’nın B’nin batısında olduğuna inanmak önemlidir. (Burada doğallıkla ortak inancı ereklemekteyim. Yoksa öznel bir mantık kabul edilerek, düşünce anarşisine girilmiş olur.) Yani bir nenin, başkasının batısında olduğuna herkes öyle dediği için inanmaktayız. Russell «batılılık»ın sadece kendi zihninde olmasıyle yanlış olduğunu düşündüğünde, her şeyin mutlaka bireyler dışında var olduğunu, bireyler yönünden bilinmese de var olacağını savunan bir epistemolojik görüşe girmiş oluyor. Dıştan ilişkili nesnelerin iç durumlarına indirgenebilen ikinci tür ilişki sınıfına gelince Russell, bu ilişkiler sınıfının nesnelerin çokluğunu önceden var saydığını ileri sürer. Böyle bir ayrılık olunca da o, birinci sınıf bir ilişki olamaz. Yani, A’nın B’den ayrımlı (farklı) olduğu olgusu, A’nın ve B’nin iç durumlarına indirgenmelidir. Fakat, A’nın B’den ayrı bir iç durumu olduğunu ayırt etmeden bunu söyleyemeyiz. Eğer A’nın ve B’nin tıpatıp benzer, fakat yine de iki olduğu söyleniyorsa, onların ayrılığının iç durumarının ayrılığından doğmadığı, bu ayrılıktan önce geldiği kabul edilmeli. Böylece, iki nenin görünüşteki ilişkisinin, tek bir nenin iç durumlarından biçimlendiği görüşüne geri geliriz. Bu da bizi, ilk ilişki tipindeki katı birciliğe sürükler.

İlk bakışta, Russell'ın mantığı sağlam gibi görünüyor. Fakat, A'nın B'den iç durumları bakımından ayırt edilmesi için, o ikisinin ayırt edilmesindeki önceliğin nereden doğduğu araştırılırsa o mantıkta bazı boşluklar olduğu görülür. Aynı biçimde, iki nenin iç durumları ayırt edildikten sonra, ayırt edildiği de söylenebilir. Aynı zamanda erek, özdeksel (maddi) noktaların varlığını kanıtlamaksa (ispatlamaksa), o zaten kabul edilmiş, fakat noktalar arası ilişkiler göreli sayılmıştır. Dolayısıyle mutlakçıların ispata çalıştıkları, görelikçilerin reddettiği bir şey değildir. Russell, gerçekte, mevcut gerçek noktalar arasındaki ilişkileri algılayışımızın mutlaklığını kanıtlamalıydı.

Sonra Russell, doğru ya da yanlış her önermenin, Lotze'un kuramına göre bir özneye yüklem verdiğini ileri sürer ve ilişkileri ortadan kaldırdığını ileri sürer. Bu tek bir özne olduğu sonucunu verir. Doğallıkla o, bu sonuca, nenlerin görünüşteki ilişkisinin tek bir nenin iç durumlarından biçimlendiği sonucundan varır. Fakat görelikçi uzay tanımından hiç değilse Lotze'un önerdiği gibi bir birciliğin çıkmayacağını belirtmiştik. Dolayısıyle, mutlakçılığa karşı olanların, yine mutlakçılığa gitmesi gibi bir çelişme de ortadan kalkar.

2 ~ Lotze'un boş uzaya itirazının mantıksal karakteri üzerine eğilen Russell, görelikçiler için sadece ve sadece üç tür varlık olduğunu ve onlardan hiç birinin uzaya ilişkin olmadığını ileri sürer. Bu varlıklar şunlardır:

a) İşlevlik ve bir nen ortaya koyma gücünden biçimlenen varlıklar.

b) Bir doğruluğun geçerliği.

c) İmgelerimizin içeriğine ilişkin varlık.

Buna karşılık tek varlık ileri sürer Russell. Gerçekteki ve imgedeki (tasavvurdaki) varlık. Göreli uzay kuramını hayırlamak için imgedeki varlığı yeterli görür ve Lotze'un üç tür varlığını şöyle eleştirir:

a. İşlevlik, Lotze'un haksız olarak çözümlenemez sandığı karmaşık bir kavramı içerir. Faal olan hem imgede hem aktüel olarak var olmalıdır. Aktüel varlık kavramsal olarak işlevlikten ayırt edilebilir. İşlevlik var olanın tümel işareti olabilir. Fakat varlıkla, pek eş anlamlı olamaz.

Dolayısıyle, Lotze, var olanın işlev olması gibi, tartışmalı bir düşünceyi (kabul) zorundadır. Bu önermenin doğru karşılığı onun lehine ileri sürülen ileri sürülen temellerin çürütülmesinde, işlevliğin zamanın aktüel varlığını içerdiğini kanıtlamakta bulunur.

b. Doğruluğun geçerliği hiç de bir varlık değildir. Burada ereklenen, doğruluğun doğruluğudur. Bir önermenin doğruluğu, doğruluğa herhangi bir ilişkiden biçimlenir ve önermenin ergisel varlığını var saydırır. Ergisel varlıklar açısından yanlış önermeler de aynı seviyededir. Böylece geçerlik bir varlık, ergisel varlık türü değildir. Ergisel varlık, aynı biçimde geçerli ve geçersiz önermelere ilişkindir.

c. İmgelerimizin (tasavvurlarımızın) içeriğine ilişkin olan ergisel (zihinsel) varlık en büyük karmaşıklığı ortaya çıkaran bir konudur. Lotze, o ergi yönünden sezinlenen aktüel varlığı ileri sürmüştür. O varlık, zihin onları sezinlemezse olmayacaktır. Bir idea'yla onun nesnesi arasındaki ayrımı görmemekten doğar bu.

İmdi, Lotze'un bu üç varlık türünü, boş uzayı reddetmek için ileri sürdüğünü hatırlatarak Russell'ın düşüncelerini toplayabiliriz. Boş uzay olsaydı orada gerçekten özdeksel (maddi) noktalar ve noktalar arası gerçek ilişkiler bulunabilecekti. Böylece, değişmez uzaysal ilişkiler karşısında kalacaktık. Onlar, görüntüler dünyasına değil, gerçek dünyaya ilişkin olacaktı. İşte Russell, boş uzayın varlığını ileri sürerek, oraya aktüelliği olan noktalar yerleştirebileceğini düşünmektedir. Bu aynı zamanda, uzayın aktüelliğini ileri sürmektir.

Bu sonuca ulaşmak için Russell'ın, işlevliği varlıkla eş anlamlı saymaması bence eksikliktir. Doğallıkla o, işlevlikle aktüel varlığı böylece ayırmak ve etken (aktif) olmadığı halde var olabilecek bir uzayı ileri sürmek istemektedir. Var olan bir nenin (o nen, ergisel olsun, aktüel olsun) işlevliğinden söz etmek, hiç de mantıksal saçmalığa düşmek demek değildir. Hem Russell, etken (aktif) olmayanı aktüel olarak da var saymakla aktüelliğin sınırını zorlamaktadır. Etkenliğin, aktüel varlıkla eş anlamlı olmadığı doğrudur. Fakat aktif olmayan aktüel varlığı nasıl kavrayacağız, bunun ayracı nedir? Sanıyorum Russell, burada, zihinsel bir ayraca başvurarak, yine görünüşte, yani kişiye göre uzaysal ilişkileri kabul eden görelikçilerin tezine yaklaşmış olmaktadır.

Boş uzayın bir doğruluğun geçerliğini sağlamadığı, yani geçerli bir doğruluk olmadığı düşüncesine Russell'ın verdiği karşılığa gelince, şunu söyleyebiliriz:

Bu konuda mantık oyununa kaçmak gereksizdir. Lotze'nin, bir doğruluğun geçerliğiyle doğruluğun kendisini değil, önermenin varlığını ereklemiş olması pek âlâ kabildir. Çünkü bir doğruluk, bence bir aktüel

varlığa karşılık olmaktadır. Bu konuda Tarski'nin ünlü doğruluk tanımını anımsamak yeter: «Kar beyazdır» önermesi, sadece ve sadece kar beyazsa doğrudur. Lotze, boş uzayın böyle bir doğruluğa karşılık olmadığını düşünmüştür. Hem, geçerliğin bir varlığı temsil eden önermelerin niteliği olması, varlığın geçerli ve geçersiz önermelere ilişkin olmasına engel değildir.

İmgelerimizin içeriğine ilişkin olan varlıkla da Lotze mantık dışı laf etmemiştir kanısındayım. Bununla sadece boş uzayı imgeleyemeyeceğimizi söylemiştir o kadar. Russell'ın bu düşünceyi, sezinleyemediğimiz nenlerin olmadığını ileri süren Kant'çı teze yorması, eleştiri için eleştiridir.

3 ~ Lotze'un mutlak uzay konumuna karşı ileri sürdüğü itirazlardan her noktanın aynı olduğu, böylece herhangi iki noktanın başka iki noktayla aynı karşılıklı ilişkiye sahip bulunduğu yolundaki itiraza dair olanını, Russell özne-yüklem mantığına dayandırır. Tıpatıp aynı olmak, Leibniz'in ayırt edilmezlerin özdeşliğinde olduğu gibi, ayrı yüklemlere sahip olmamak anlamına gelir. Öznelerle yüklemler arasında esaslı bir ayırım bulunmadığında iki basit terim iki oluşuyle ayrılır.

Ayırımlar, karmaşık terimlerde, çözümlemeyle ortaya çıkar. Örneğin bir terim A, B, C, D, öbürüyse A, E, F, G, biçiminde kurulmuş olabilir. B, C, D, E, F, G ayrımları dolaysızdır, fakat, bütün dolaylı ayrımların kaynağı olabilir. Gerçekten, eğer öznelerle yüklemler arasında bitimsel (nihai) bir ayrım varsa, öznelerin yüklemlerin ayrılıklarıyle ayırt edilebileceğini sanmak mantıksal bir yanlışlığa düşmektir. Çünkü iki özne yüklemleri açısından ayırt edilmeden iki olmalıdır.

Noktalar, ilişkinin ayrılığından biçimlenen daha bir ayrılığa da sahiptir. Onlar sadece Lotze'un dediği gibi (Russell Konuşuyor) birbirleriyle ilişkileri açısından değil, içlerindeki nesnelerele ilişkileri açısından da ayırt edilebilirler. O halde, bütün noktaların tıpatıp aynı olduğu yolundaki görüşün usa uygunluğu nerededir?

Russell, noktaların ayırt edilmezliği hakkındaki düşünceyi, mantıksal değil psikolojik bir sanrı olarak görmektedir. Aynı anda karşımıza çıkan noktalar arasında bir ayırım yapmak kolaydır. Sürekli olarak hareket etmemize ve yeni noktalara ulaşmamıza karşın bu olguyu duygularımızla anlayamayız. Biz yerleri, sadece içerdikleri nesnelerle bilebilmekteyiz. Noktalar arası dolaysız ayrımı kabul etmemek için bir neden yoktur. Şöyle bir benzetme yapalım. (Russell): İnsan yüzleri konusunda belleği çok kötü

olan birini düşünelim. O herhangi bir anda bir ya da birkaç simayı gördüğünü ayırt edecek fakat o yüzlerden birini önceden görüp görmediğini bilmeyecektir. Böylece o, gördüklerini onları gördüğü çerçeve içinde tanımağa, anımsamağa çalışır,

Fakat Russell'a denebilir ki, mademki iki şeyin birbirinin aynı olduğunu ileri sürebilmek için önce onların iki olduğunun ayırt edilmesi gereklidir, o halde onların birbirinden ayrılmadığını ileri sürmenin başka bir yolu da yoktur. Çünkü «iki» olmak, onlardan herhangi birine ait bir nitelik değildir, ortak nitelik de değildir. Hem görelikçiler, hareketi kabul ettiklerine göre, çok sayıda noktalar kabul etmişler demektir.

Eğer «ikilik» gerçekten bir nitelik olsaydı, örneğin Tanrı'nın «bir» olduğunu söylemek, onun bir niteliğini tanımlamak sayılabilecekti. Hâlbuki «birliğin» yüklem olmadığını Russell da tanıtlar kuramında kabul etmiştir. O halde, cisimlerin sayısını bilmekle onları tanımış olmuyoruz. (Doğallıkla bir okulda bunun istisnası görülebilir. Örneğin belli bir sayı verilen bir öğrencinin sayısı söylenince, arkadaşları yönünden tanınması gibi. Ancak burada, önce, kişiler tanınmış sonra sayılar verilmiştir. Ve o sayı, öğrencinin niteliği değildir, öğrenciyi temsil eden bir semboldür. Onun adı, soyadı yerine kullanılan bir kısaltmadır. Bir ad gibi, onun, fiziksel ve ergisel özelliklerini de yansıtır.)

Şu halde, zaten çok sayıda noktanın olabileceğini kabul eden görelikçilere, noktaların, önce sayı bakımından ayırt edilmesi gerektiğini ve sayı yönünden ayırt edilen noktalarınsa ayırt edilmiş sayılacağını söylemenin gereği yoktur.

Sima belleği çok güçsüz olan birinin, gördüğü yüzleri belli nesnel çerçeveye yerleştirerek anımsamağa çalışacağı kabul edilebilir. Fakat bunun gereği de yoktur. Örneğin, çoğumuz «Ben bu adamı görmüştüm, ama nerede?» diye düşünebildiğimiz, yani nesnel çerçeveyi zihnimizde çıkartamadığımız çoktur. Hem, göz belleğiyle algılamadığımız noktaların belleği arasında ayrım yok mudur? Noktalar, cisimlerin hareketinden çıkardığımız ergisel (zihinsel) soyutlamalardır. Russell, bunu kabul etmezse, zaten noktaların uzaysal olduğunu kabul etmiyor demektir. Hâlbuki bu, Russell'ın savunmakta olduğu mutlakçı görüşün tersine bir tutumdur.

Dolayısıyle, biz noktaların varlığını ve değiştiğini, cisimlerin devinisiyle algılıyoruz. Mutlak olarak, uzayda var olan ve birbirinin aynı

noktalar olduğunu kabul zorunda değiliz. Zaten Russell'ın belleği güçsüz adamı da bazı nenlerin değiştiğini, değişen nenler aracılığıyle ayırt etmektedir.

4 ~ Lotze, her noktanın kendinin başka noktadan ayırt ettiğini ve birbirine göreli değişmez bir konum aldığını ileri sürer. Russell, bu kanıtta çok yanlış bulunduğunu söyler. O yanlışlar şunlardır:

Her nen, başkası olduğu söylenmekle açıklanmış olmaktadır. Böylece, nokta oluş, Lotze için başka noktalardan ayrı oluşla ortaya çıkan bir niteliktir. Noktanın, kendini başka bütün noktalardan ayırt etmesi, kendini ileri sürme gibidir. Nokta başkalarından ayırt edilmezse sanki ayrı olmayacaktır. Bu öneri noktalar arası ilişkilerin gerçekte, karşılıklı etki olduğu sonucunu verir.

Halbuki karşılıklı etki karmaşık bir kavramdır (Russell). Başka bir sürü ilişkiyi önceden var saydırır. Bir nenin niteliklerinden ayrılığını önceden var sayar. Karşılıklı etki bir eylemi dile getirir. Eylem, genellikle bir ya da daha çok nenin bir ya da daha çok durumları arasındaki nedensel ilişkiyi anlatır. Bu ilişki aynı nenin şimdiki durumuyle sonraki durumu arasındadır. Böylece, karşılıklı etki şu ilişkilerden kuruludur:

1 ~ Nenler arasındaki ayrılık,

2 ~ Nenlerin durumları arasındaki ayrılık,

3 ~ Zamandaşlık,

4 ~ Ardışıklık,

5 ~ Nedensellik,

6 ~ Bir nenin durumlarına ilişkisi.

Bu bakımdan, karşılıklı etki temel bir ilişki olamaz. Böylece, noktaların ilişkisini karşılıklı etkiye indirgemek, en basit çözümleme sorunlarında bir yeteneksizlik ifade eder. Noktaların ilişkileri karşılıklı etkiler değildir. Onlar, varlıkların ebedî ilişkisidir.

Russell'a burada haklı görünmesine karşın şunu sorabiliriz: Bir nenin başkalarıyle olan ilişkisi onu tanımlamağa engel midir? Rusell, bu hususu abartarak, her şeyin tözsel bir varlığı olduğunu söylemeğe vardırıyor işi. Hâlbuki İslâm tasavvufunda geçerli olan bir düşünce buraya iyi gidiyor:

«Şeyler zıddıyle kaimdir.» Sıcağı soğukla, acıyı tatlıyla, siyahı beyazla bilişimiz gibi. Gerçi örneğin bazı nenleri karşıtlarına ya da başka nenlere ilişkileriyle tanımlayamayız. Örneğin bir meyvenin tadını, başka meyvelerin tadıyle ilgili olarak tam tamına tanımlayamayışımız gibi. Fakat

bu, başkalarıyle ilişki, bütün türünden gerçekleri anlamsız saymakla sonuçlanmamalıdır. Yerine göre tözsel varlıkları kabul, yerine göre hayırlayış, Russell mantığının bir özelliğidir. (Örneğin o, Leibniz'in Tanrı hakkındaki görüşünü eleştirirken böyle bir varlığı hayırlar.)

Russell'ın karşılıklı etkiyi de abarttığına tanık olmaktayız. Bence o karşılıklı etkide eylem anlamı olduğunu sözcüğün İngilizcesinden çıkarmıştır (karşılıklı etki İngilizcede «interaction», eylemse «action» sözcükleriyle karşılanır. Ben Russell gibi davranmış olmamak için, «action»u birinci sözcükte etki diye çevirdim). Hem Russell'ın çözümlemesini kabul ettiğimizde (eylem çözümlemesi için doğrudur onun dedikleri) bile yine uzayın varlığının, onun noktalarının birbirlerini Rusell'cı biçimde etkilememesinden doğduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü, uzayın varlığı, ondaki deviniden doğar.

Russell, mutlakçı görüşle noktaların ilşkisine 1'in 2'ye ilişkisini, örnek veriyor, «ebedî ilişki» diyor ona. Fakat Lotze'un ereği, noktaların ilişkisiyle uzayın varlığını açıklamaktadır. O da deviniyle olanaklıdır. Russell'ın buna karşı dural (statik) ilişkiyi öne sürmesi ne uzayı açıklar ne de deviniyi. Hem zaten Lotze da örneğin 1 noktasıyle 2 noktası arasında değişmez ilişki kabul ettiğine göre kanıt ona karşı kullanılamaz. Lotze, bu değişmez ilişkilerin başka noktalarla ilişkilerinden doğduğunu söylerken, örneğin 1'in kendinden önceki en küçük, kendinden sonraki en büyük sayıyle belirlendiğini (yani 1 olduğunu) söylemiş olmaktadır.

Russell'ın ebedî ilişkiye örnek verdiği, karşılıklı etkinin nedenselliğe ilişkisi de Lotze'un sözünü ettiği noktalar ilişkisinden farklıdır. O tür ilişkilerin uzaysallığı koşul olmadığından, Russell'ın örneği yersizdir. Karşılıklı etki ve nedenselliğin nasıl, değişmez birer nokta işlemi gördüğü, yani uzay içinde, başka ilişkilere başvurmaksızın tek başlarına nasıl belirlendiği kolay cevap verilemeyecek bir sorudur. Öte yandan, psikolojik nedenlerle, karşılıklı etki - nedensellik ilişkisinin değişmez (ebedî) olduğunu olmadığını söyleyebilirim. Karşılıklı etki, nedensellikten önce gelir. Fakat her ikisi arasında değişik bağlantı dereceleri vardır. Bu ilişki uzaysal olmadığı için, Russell'ın görüşü dışına çıkar. (Bu bakımdan yersizdir). Esas tartışılması gereken, uzaysal ilişkiler olmalıydı, noktalar konusunda. Russell bu ilişkilerin uzaysaı noktalar arasında olup olmadığını zaman zaman bir yana bırakmış deviniye yetenekli, yani uzaysal ilişkilerini değiştiren maddî noktalar arasında olduğu yolundaki ve eleştirdiği görelikçi

görüşe yaklaşmıştır. Bu da doğallıkla, noktalarla uzaysal ilişkilerin gerçek değil, görünüşte olduğunu demeye varır.

5 ~ Uzaysal ilişkilerin bir olgu olmadığını ileri süren beşinci Lotze kanıtı Russell'a göre, Kant'ın uzayı a *priori* sayan görüşünü kanıtlamak için ileri sürülmüştür. Russell, uzay konusunda zorunlu önermeler bulunduğunu ileri sürer. Bu zorunluk insana dayanır. Kantçı uzay görüşü, böyle bir nene inandığımız için doğrudur.

Lotze, ergi (zihin) dışında uzay olmadığını söylemiştir (Russell). Hâlbuki her nen bir anlamda olgudur. Bir önerme, öncüllerinden çıkarıldığı zaman doğru sayılır. Fakat öncüllerle çıkarım kuralı kabul edilmelidir. Böylece, bitimsel (nihaî) öncül bir anlamda olgudur. Bir önerme, öncül olduğu önermeler sınıfına göre az çok zorunludur. Bu anlamda mantık önermeleri en yüksek zorunluğa sahiptir. Fakat, bu zorunluk anlamı, uzayda boşluklar imgelemeğe yetenekli değiliz diye, imgelerimiz dışında herhangi bir uzay bulunmadığı sonucuna varmamıza yol açmaz.

İmdi Russell, bir önermenin kanıtlanmasına yol açan öncülün zorunlu olduğunu bildiriyor ama, uzayın gerçekliği konusuna bu düşüncesinin nasıl uygulanacağını göstermiyor. Her nen bir anlamda salt olduğuna göre, acaba görelikçilerin düşünceleri de bir anlamda salt olgu sayılamaz mı? Russell'ın Lotze'a karşı duruşu uzayın gerçekte var olduğunu göstermiş değildir. Onun düşüncesi, her şeyin bir anlamda olgu oluşunda düğümleniyor. Bu, Russell'ın eleştirdiği inanca dayanan bir önermedir. Doğru bir önermenin yanlış olduğunu söylemenin anlamsız olmasıyle, bir önermenin doğruluğunun kanıtlanması aynı nen değildir. Ve buradan dışımızdaki uzaya çıkacak bir yol bulamadığımız için, Russell'ın Lotze'a karşılık verdiğini kabul etmiyorum.

6 ~ Russell, Lotze'un son kanıtını, noktaların bağımsız varlıklar olması durumunda bir noktanın kendisine uygun ilişkilerle başka nokta yaratamayacağını göstermeğe çalışarak çürütmek ister. «Eğer» der, bağımsız nokta başka noktalarla ilişkiliyse o, ya ilişkilere sahip başka noktalar yaratır ya da zaten var olan noktalara ilişkiler. Fakat bu durumda onlardan bazısının var olmadığını söylemek çelişmeli değildir.

Fakat hiç bir tekil önerme çelişmeli değildir. Örneğin «hiç bir önerme doğru değildim önermesi bile kendi doğruluğunu içerir. Burada da, bu içerimi yadsımak (inkâr etmek), kesinlikle kendisiyle çelişmeli değildir. Her

yerde apaçık oldukları için kabul edilen önermelere rastlamaktayız. Çelişme yasasının kendisi de böyle bir önermedir.

Uzayın bütün noktalarının karşılıklı içerimi başkadır. Noktalar arasından sadece bazısının hayırlanması (reddi), aynı nedenle reddedilmelidir. Böyle bir önermenin hem doğru, hem yanlış olmasının yanlış olması nedeniyle.

Fakat, olanaksız da olsa, önceden olmayan bir nokta var olduğunda o yeni noktalar yaratmayacak, zaten var olan noktalarla uygun ilişkiye sahip olacaktır. Gerçekte nokta, zaten varlığa sahip olmuş olacak ve bir varlık olarak başka noktalarla, ortaya çıktığı zamanki ilişkilerin aynına sahip bulunacaktır.

Burada, Russell'a karşı ileri sürülecek tek husus, bazı noktaların Lotze yönünden yoktan var olur sayılmadığı temeli üzerine bina edilecektir. Russell bir an tipler kuramına aykırı olarak hiç bir tekil önermenin kendisiyle çelişmeli olmadığını kabul etmekle birlikte uzayın bütün noktalarının karşılıklı içerimi hakkındaki önermeyi bunun dışında tutuyor.

Bir kez, «Hiç bir tekil önerme kendisiyle çelişmeli değildir.» önermesine bakalım. Bu önerme de çelişmeli olmayacaktır.

Öte yandan Lotze, bazı noktaların olmadığını söylememiştir. Bilinmiyen noktaların bilinenler aracılığiyle ortaya çıkacağını ya da (Zaten ikinci şık da bunu açıklar.) (Bir nokta, var olan noktalarla uygun ilişkiler kurar.) Lotze'un her iki şık arasında bir ayrım gözetmemesi, onların ayrılayıcı (exclusive) olmadığını, birbirlerinin anlamlarını açıkladığını gösterir.

7. Kanıtın karşılığına eklenecekler:

Mutlakçı görüşe sahip olanlara göre, boş uzay bulabileceğiz. Böylece, sayılar arası sonsuz bölünmeden söz edilemeyecek, evren hiçten doğmuş olacak nedensellik zincirinde sonsuz bir geriye gidiş görülmeyecektir.

Kant'ın uzay görüşünü değiştirmekte kullanlıan Russell'cı bir kanıtı ([1]) burada kendisine karşı çevirmek kabildir. Kant, uzayın basit parçalardan değil uzaylardan kurulu olduğunu söylemişti. Russell, «dogma» diye nitelendirdiği bu düşünceye karşılık, örneğin 1'le 2 arasındaki oranların, yine uzaydan ibaret olacağı, onları ne kadar küçük parçalara bölersek bölelim sayıları elde edemiyeceğimizi söyler. Aynı düşünceyle uzay hakkındaki mutlakcı görüşte de, uzayın daima ve daima noktalardan ibaret

olduğundan 1 ile 2 arasındaki oranları ne kadar küçük parçaya ayırırsak ayıralım hep noktaları elde edeceğimiz, sayılarına ulaşamayacağımız ileri sürülebilecektir.

Böylece Russell, fizik felsefesinin temelini biçimleyen noktalar sorunundaki bazı mantıksal güçlüklere daha 1903 yılında *(Matematiğin İlkeleri* ilk kez bu yıl basılmıştır) dikkat çekmiş oluyor.

Muammer SENCER

I. KONU
GENEL ÖZ-ÇİZGİLER (KARAKTERİSTİKLER)

«Modern» adı verilen tarih dönemi orta çağ düşüncesinden pek çok ayrımlı (farklı) bir genel ergi (zihin) yapısına sahiptir. Bu ayrımlardan ikisi çok önemlidir:

1. Kilisenin azalan otoritesi.
2. Bilimin artan otoritesi.

Gerisi, onların her ikisiyle ilişkili ayrımlardır.

Modern zamanların ekini (kültürü) din adamlarına bağlı olmaktan çok, layiktir. Devletler, gitgide, ekini denetleyen hükümet otoritesi olarak kilisenin yerine geçmiştir. Ulusların yönetimi önceleri, daha çok kralların elindeydi. Sonra, eski Yunanistan'da olduğu gibi, krallar yavaş yavaş yerlerini demokrasilere ya da tiranlara bıraktı.

Ulusal devletin gücü ve görevleri, bütün dönem boyunca, bazı küçük dalgalanmalar hariç, düzenli ve oturmuş olarak arttı. Fakat, çoğu zaman devlet, filozofların düşünceleri üzerinde orta çağ kilisesinin sahip olduğu nüfuzdan daha az bir nüfuza sahipti.

Alpler'in kuzeyinde, merkezî hükümetlere karşı XV. yüzyıla değin dayanabilen feodal aristokrasi, önce siyasal önemini kaybetmiştir, sonra ekonomik. Krallar, zengin tüccarlarla birleşerek feodal aristokrasinin yerini almışlardır. Krallarla zengin tüccarlar, değişik ülkelerde, değişik olarak paylaşmışlardır gücü. Ve zengin tüccarlar, aristokraside erime eğilimi göstermişlerdir.

Amerikan ve Fransız devrimlerinden bu yana demokrasi, modern anlamıyle önemli bir siyasal güç olmuştur. Özel mülkiyete dayalı demokrasiye karşıt olarak sosyalizm, ilk kez 1917 yılında yönetim gücü elde eder.

Sosyalist yönetim eğer yayılırsa, kendisiyle birlikte, yeni bir kültür gücü getirecektir. Bizim ilgileneceğimiz kültürse daha çok «liberal», yani ticaretle en doğal biçimde ilişkili olan kültürdür. Önemli ayrılları (istisnaları) vardır bunun: Özellikle Almanya'da

İki örnek verecek olursak, diyebiliriz ki Fichte ve Hegel, ticaretle büsbütün ilişkisiz bir görüşe sahipti. Fakat, bu tip ayrıllar yine de çağlarının tipik özelliğini vermezler.

Çağın olumsuz öz-çizgisi (karakteristiği) olan dinsel otoritenin hayırlanması (reddi), bilimsel otoritenin onanması (kabulü) demek olan olumlu öz-çizgiden önce başlar.

Bilim, İtalyan rönesansında çok küçük bir rol oynamıştır. Kilise'ye karşı çıkış (itiraz) insan düşüncesinde antikiteyle birleşmişti ve bala geçmişe dönüktü. Fakat, ilk hıristiyanlık çağlarıyle orta çağlardan daha eski bir geçmişe.

Bilimin ilk ciddî patlaması 1543'te Coppernicus kuramının yayınlanmasıdır. Fakat bu kuram XVII. yüzyılda Kepler ve Galileo tarafından ele alınıp ıslah edilene değin (kadar) etkili olmamıştır. Sonra, bilimle dogma arasında uzun bir savaş başladı. Gelenekçiler, yeni bilgi karşısında kaybedecekleri bir mücadeleye giriştiler.

Modern çağ filozoflarının çoğunca kabul edilen bilim otoritesi, kilise otoritesinden çok ayrımlıydı (farklıydı). Çünkü o, yönetime değil zekâya dayanmaktaydı. Otoriteyi reddedenlere hiç bir ceza vermiyor; kendisini kabul edenleri kesenkes ve kişisel tanıtın (ispatın) etkisi altına almıyordu. Egemenliğini, sadece usa içkin olarak baş vuruşuyle sürdürüyordu.

Dahası, bilim bölümsel (kısmî) bir otoriteydi, Katolik dogması gibi bütün insan maneviyatını, umutlarını ve evrenin geçmiş gelecek tarihini kapsayan eksiksiz bir sistem dökmüyordu ortaya.

Bilimsel otorite, sırası düştükçe sadece bilimsel olarak kesinleneni dile getirir. Gelişme okyanusunda küçük bir adadır. Yine de onu dinsel otoriteden ayıran bir özellik bulunmaktadır.

Kilise otoritesi, dediklerinin hiç bir zaman ve kesin olarak değiştirilemeyeceğini ileri sürer. Bilim otoritesiyse, ortaya koyduklarında, ihtimallik temelinde bir ihtiyat payı bırakır ve değişime açık sayılır. Böyle bir durum, orta çağ dogmacılığından çok ayrı bir ergi düzeni (zihin mizacı) çıkarır karşımıza.

Buraya kadar, dünyayı anlama çabası niteliğindeki kuramsal bilgiden söz ettim. Dünyayı değiştirmeğe çalışan edimsel (pratik) bilimse, başlangıçtan beri önemli olmuş, önemini sürekli olarak artırmış; sonunda insan oğlunun düşüncelerinden kuramsal düşünceyi hemen hemen çıkarıp atmıştır.

Bilimin edimsel önemi, önce savaşlarla ilgili olarak kabul edilmiştir. Galilei ve Leonardo'ya, topçuluğu ve istihkâm sanatını geliştirme savları dolayısıyle hükümet katında görev verilmişti. Onların zamanından beri

bilim adamlarının savaştaki rolü istikrarlı biçimde büyümüştür. Bilim adamlarının, makine üretiminin gelişmesinde ve halkın önce buhara, ardından elektriğe alışmasındaki payı daha sonra ortaya çıkmış ve bu pay, XVIII. yüzyıl sonlarına yaklaşana değin önemli siyasal sonuçlara sahip olmağa başlamamıştır.

Bilimin utkusu (zaferi) daha çok, onun edimsel yararından doğmuş ve bu yanı kuramdan ayırt etme dolayısiyle bilimi, dünyanın yapısıyle ilgili olarak daha çok teknik, daha az öğretisel yapma çabası belirmiştir. Bu görüş noktasının filozoflar üzerinde etki kazanması, çok daha yeni bir tarihe rastlar.

Kilisenin otoritesinden kurtuluş, bireyciliğin, hatta anarşi noktasına değin gelişmesine yol açmıştır. Zekâsal, manevî ve siyasal disiplin rönesans adamlarının zihninde skolastik felsefe ve dinsel yönetimle karışmıştı. Kilise babalarının Aristoteles'çi mantığı çok dardı, fakat belli tür bir kesinlik konusunda eğitime yaradı.

Kilise babaları okulunun modası geçince, önceleri onun yerini daha iyisi alamadı. Kullanılan mantık, eski modellerin seçmeci (eklektik) bir taklidiydi.

XVII. yüzyıla değin felsefede önemli bir nen yoktu. XV. yüzyıl İtalya'sının manevi ve siyasal anarşisi korku vericiydi, dolayısıyle Machiavelli'nin öğretilerine yol açtı. Aynı zamanda zihinsel zincirlerden kurtuluş da san'at ve edebiyatta şaşırtıcı bir deha gösterisine götürmüştür.

Fakat, böyle bir toplum istikrarlı değildi. Reform ve karşı-reform İtalya'nın İspanya'ya baş eğmesiyle birleşmiş ve İtalya rönesansındaki hem iyi hem de kötü nenlere son vermişti. Eylem, Alplerin kuzeyine yayılınca aynı anarşik karaktere sahip olmamıştır.

Çağdaş felsefe bununla birlikte çoğunlukla bireyci ve öznel karakteri dolaylı olarak yürütmüştür. Bu bütün bilgiyi kendi varlığının kesinliğinden türeten ve açık seçikliği (her ikisi de öznel) doğruluk ayracı sayan Descartes'te çok göze çarpar. Spinoza'da pek görülmez o, fakat Leibnitz'in penceresiz (dışarıya açık olmayan) monadlarında yeniden karşımıza çıkar.

Mizacı bütünüyle nesnel olan Locke, istemeyerek bilgiyi ideaların uyuşkunluğu ya da uyuşmazlığı olarak görmeğe sürüklenmiştir. Locke hiç de hoşlanmadığı bu görüşten şiddetli tutarsızlıklarla kaçınır.

Berkeley, maddeyi ortadan kaldırdıktan sonra, eksiksiz öznelcilikten, sonraki çok filozofun yasa dışı saydığı Tanrı kavramını kullanarak

kaçınmıştır. Hume'da empirik felsefe, hiç kimsenin hayırlayamadığı ve kimsenin onamadığı (kabul edemediği) bir kuşkuculukla doruğuna ulaşmıştı.

Kant ve Fichte, öğreti bakımından olduğu kadar mizaç bakımından da özneldi. Hegel kendisini Spinoza etkisiyle kurtarmıştı. Rousseau ve romantik hareket öznelliği bilgi kuramından ahlak bilimine ve siyasete uzanmış ve mantıksal olarak eksiksiz anarşide sonuçlanmıştı (Bakunin örneğinde gördüğümüz gibi). Bu aşırı öznellik bir tür deliliktir.

O sırada, bilim teknik olarak pratik kişilerde, kuramsal filozoflarda olduğundan bütünüyle farklı bir görüş geliştiriyor ve teknik bir güç anlamı getiriyordu. İnsan artık eski zamanlarda olduğundan çok daha az biçimde çevresinin oyuncağıydı. Fakat tekniğin sağlamış olduğu güç sosyaldi, bireysel değil. Issız bir adada kazaya uğramış bir birey XVII. yüzyılda, şimdikinden daha çok iş başarırdı. (Tekniğin gelişmediği bu çağda kişiler bireyseldi çünkü.)

Bilimsel teknik tek bir yönetim altında örgenleşmiş (organize olmuş) geniş çapta bireylerin işbirliğini gerektirir. Böylece, onun yönelimi anarşizme dahası, bireyciliğe karşıdır. Çünkü o, iyi örülmüş toplumsal bir yapıyı gerektirir.

Bilimsel teknik dine benzemeksizin ahlaksal yönden tarafsızdır. O, insanları mucize yaratabilecekleri konusunda ikna eder. Fakat onlara, hangi tür mucizeleri başaracaklarını bildirmezler. Bu bakımdan teknik eksiktir. Uygulamada bilimsel hünerin özgü kılınacağı erekler geniş ölçüde rastlantıya (şansa) dayanır. Büyük kuruluşların (teknik gerektirir bu kuruluşları) başındaki kişiler bilimsel tekniği bu ya da kendi istedikleri yöne çevirir.

Güç itisi (impulse) böylece, önceleri asla sahip olmadığı bir uzanıma sahipti. Bilimsel teknikten esinlenmiş felsefeler erk (iktidar) felsefeleridir ve her nen'i (şeyi) salt ham madde olarak insan-dışı sayarlar. Sonlar artık göz önüne alınmaz. Sadece oluşumun ustalığına bakılır. Bu da bir delilik biçimidir aynı zamanda. Günümüzde daha da tehlikelidir. Ona karşı sağlıklı felsefe bir panzehir etkisi yapmalıdır.

Eski dünya Roma İmparatorluğundaki bir anarşiyle son buldu. Fakat Roma imparatorluğu bir düşün (idea) değil kaba bir olguydu. Katolik dünya kilisedeki anarşiye son vermeyi denedi. Bu bir düşündü. Fakat olguda yeter ölçüde biçimlenmedi. Ne eski çağ ne de orta çağ çözümü doyurucuydu.

Eski çağ çözümü doyurucu değildi, çünkü bir ideal durumuna getirilemedi. Yeni çağ" çözümü doyurucu değildi, çünkü aktüel olamadı.

Şimdi modern dünya antik dönemlerdeki gibi bir çözüme yönelmiş görünüyor. Zorla kabul ettirilen ve sıradan bir kişinin umutlarından çok kuvvetlinin istemini temsil eden sosyal bir düzen var ortada.

Sürekli ve doyurucu toplumsal düzen sorunu sadece Roma İmparatorluğunun sağlamlığını Sanctus Augustinus'un *Tanrı Kenti*'ndeki idealizmle birleştirerek çözümlenebilir. Bunu başarmak için yeni bir felsefe gereği duyulacaktır.

II. KONU
İTALYAN RÖNESANSI

Orta çağa karşıt olarak modern görüş, rönesans denen hareketle İtalya'da başlamıştır. Önceleri sadece birkaç kişi, özellikle Petrarca, sahipti bu görüşe. Fakat o, XV. yüzyılda layik ya da din adamları sınıfından ekinli (kültürlü) İtalyanların büyük çoğunluğu arasında yaygın duruma gelmişti.

Bazı bakımlardan, Rönesans İtalyanları, Leonardo'nun ve daha birkaçının ayrılıyle (istisnasıyle), XVII. yüzyıldanberi, önemli yenilikçilerin çoğuna öz-çizgisini veren bilime saygı duymuyorlardı.

Onların özellikle yıldızbilim (astroloji) biçimindeki boş inanları kısmen olsun bir yana bırakmamaları bu eksiklikle ilgiliydi. Rönesans dönemi İtalyanlarının çoğu, hâlâ orta çağ filozoflarının sahip olmuş olduğu otoriteye saygı duymaktaydı. Fakat onlar eskilerin otoritesi yerine kilisenin otoritesini geçirmişlerdi.

Doğallıkla, kurtuluşa doğru bir adımdı bu. Çünkü eskiler birbirleriyle uyuşamamışlardı. Onlardan hangisinin izleneceği konusunda bir karara varmak için bireysel bir yargı gerekmekteydi. Fakat XV. yüzyıl İtalyanlarından çok azı antik dönemde ya da kilisenin öğretilerinde hiç bir otoritesi bulunmayan bir kanıyı savunmaya cesaret edebilirdi.

Rönesansı anlamak için önce İtalya'nın siyasal konuşlarını kısaca gözden geçirmek gerekir.

II. Frederich'in 1250 yılında ölümünden sonra, İtalya daha çok Fransız kralı VIII. Charles'in 1494 yılında ülkeyi ele geçirmesine değin yabancı karışımından(müdahalesinden) uzaktı. Beş önemli devlet bulunmaktaydı orada. Bunlar:

1. Milano,
2. Venedik,
3. Floransa,
4. Papalık,
5. Napoli,

Bu devletlere ek olarak bir miktar prenslik vardı. Prenslikler bazen daha büyük bir devletle bağlantılar (ittifak) kurarlar bazen de onların boyunduruğu altına girerlerdi. 1378'e değin Cenova Venedik'le ticaret ve deniz gücü açısından yarışma durumundaydı. Fakat, o yıldan sonra Cenova, Milano'nun egemenliğine girdi.

Xll. ve XIII. yüzyıllarda feodalizme karşı direnme mücadelesine önderlik eden Milano, Hohenstaufen soyunun, Visconti (Vicecomites) döneminde nihâî yenilgisinden sonra yetenekli bir aile olan Visconti'lerin egemenliği altına girdi. Visconti ailesinin gücü plutokratikti, feodal değildi.

Visconti ailesi 1277'den 1447'e kadar 170 yıl Milano'yu yönetti. Fakat üç yıl süren bir cumhuriyet yönetiminden sonra Visconti'lerle bağlantısı olan yeni bir aile, Sforza ailesi yönetimi elde edip «Milano dükleri» adını aldı.

1494'ten 1535'e değin Milano, Fransızlarla İspanyollar arasında bir savaş alanıydı. Sforza'lar bazen bir yanla bazen de öbür yanla bağlılık kurdular. Bu zaman süresinde onlar, bazen sürgünde yaşadılar, bazen adal (norminal) olarak denetimi ellerinde tuttular. Nihayet, 1535'te, Milano İmparator V. Charles yönünden Fransa'ya katıldı.

Venedik Cumhuriyeti özellikle büyüklüğünün ilk yıllarında İtalyan siyasetinin oldukça dışında kalmıştı. O, barbarlarca asla ele geçirilmemiş ve başlangıçta kendini Doğu Roma İmparatorlarına bağlı saymıştı. Ticaretinin Doğu Roma'yla olduğu olgusuyle ilişkili olan bu gelenek, onun Roma'dan bağımsızlığına yol açtı. Bu bağımsızlık 1545 yılındaki Trento konsülüne değin sürdü. Venedikli Paolo Sarpi, bu konsülün papaya çok karşı olan tarihini yazmıştır.

Dördüncü Haçlı Seferi sırasında, Venedik'in, İstanbul'un fethi için nasıl direndiğini görmüştük. Bu iş Venedik'in ticaretini arttırmış; tersine, İstanbul 1453 yılında Türkler tarafından ele geçirilince de bu ticaret büyük bir darbe yemiştir.

Kısmen yiyecek sağlanmasıyle bağlantılı değişik nedenlerle Venedikliler, XIV. ve XV. yüzyıllarda ana İtalya'nın önemli çapta topraklarını elde etmeyi gerekli bulmuştur. Bu, düşmanlıklara, en sonunda Cambray Birliği'ne yol açmıştı (1509). Cambray Birliği, Venedik'in yenilgisini sağlayan güçlü devletler arasındaki anlaşmadan doğmuştu.

Böyle bir felaketten kurtulmak mümkün olabilirdi ama, Vasco de Gama'nın Ümid Burnu'ndan dolaşıp Hindistan yolunu bulmasının (1497-1498) sonucu olan felaketten kurtulmak mümkün olamazdı. Türklerin gücüne ek olarak, Vasco de Gama'nın buluşu Venedik'i yıktı. Bununla birlikte Venedik, Napoleon yönünden özgürlüğü alınıncaya kadar ayakta durmağa çabaladı.

Venedik'in esasında demokratik olan yapısı gittikçe daha az demokratik oldu ve 1297'den sonra dar bir oligarşiye dönüştü. Siyasal gücün temeli büyük Konsül'dü. Bu Konsüle üye olmak 1297 yılından sonra miras yoluyle kalır bir hak ve yönetici ailelere özgü bir ayrıcalık (imtiyaz) olmuştu.

Yaptırım (icra) gücü Onlar Konseyi'ne aitti. Bu konsey, Büyük Konseyce seçilen üyelerden kurulurdu. Devletin resmi başı olan Doge, yaşantı boyu seçilirdi. Onun adal (norminal) yetkileri çok sınırlıydı. Ama uygulamadaki nüfuzu genellikle sonsuzdu.

Venedik diplomasisi keskin görüşlü ve Venedik elçilerinin raporları, dikkat çekecek ölçüde sorunların derinliğine iner sayılmıştı. Ranke'tan beri tarihçiler Venedik elçilerinin raporlarını, ele aldıkları olaylar hakkında bilgi verecek en iyi kaynak olarak kullanmışlardır.

Floransa, dünyanın en uygar kentiydi ve rönesansın belli başlı kaynağıydı. Edebiyattaki hemen bütün büyük adlarla sanattaki ilk büyük adlar (daha sonraki bazıları gibi) Floransa'ya aittir ya da onunla ilişkilidir. Fakat şimdilik biz, ekinden (kültürden) çok politika üzerinde duracağız:

POLİTİKA

XIX. yüzyılda XIII. yüzyılda Floransa'da birbiriyle uyuşmayan üç sınıf vardı.

1. Soylular.
2. Zengin tüccarlar.
3. Aşağı tabaka.

Soylular daha çok Ghibellinocu, öbür iki sınıfsa Guelflilerdi. Ghibellino'lar nihayet 1266 yılında yenilgiye uğradılar. XVI. yüzyıl boyunca, aşağı sınıf zengin tüccarlardan yararlandı.

Bununla birlikte sınıflar arasındaki uyuşmazlık istikrarlı bir demokrasiye değil, Greklerin «tiranlık» diyebileceği bir yönetim biçimine yol açtı yavaş yavaş.

MEDİCİ AİLESİ

En sonunda Medici ailesi Floransa yönetimini elde etti ve demokrasiden yana çıkan siyasal patron oldu. Aileden açık bir üstünlük kazanan Cosimo dei Medici (1389-1464) henüz resmî bir üs makama sahip

değildi. Gücünü, seçimleri yönetmedeki ustalığına dayandırıyordu. Cosimo dei Medici keskin görüşlü adamdı, olanaklı olduğu zaman uzlaştırıcı, gönül alıcı, gereğinde merhametsizdi. Kısa bir aralıktan sonra Cosimo'nun yerine torunu Görkemli (Muhteşem) Lorenzo geçti. Görkemli Lorenzo, 1469'dan ölüm tarihi olan 1492'ye değin iktidarı elinde tuttu.

Bu adamlardan her ikisi de mevkilerini servetlerine borçluydular. Onlar bu serveti daha çok ticaretten, fakat aynı zamanda madencilik ve başka endüstrilerden de sağlamışlar; kendilerini olduğu denli, Floransa'yı da nasıl zengin edeceklerini anlamışlar, kenti kalkındırmışlardır.

Lorenzo'nun erdemlerine sahip olmayan oğlu Pietro 1494 yılında sürgün edildi. Bundan sonra dört yıl Savanarola'nın nüfuzu hüküm sürdü.

O sırada Püriten'ce bir canlanışla, insanlar eğlence ve lükse karşı çıkmış, özgür düşünceden uzaklaşmış ve daha basit bir çağın öz çizgilerini çizdiği var sayılan sofuluğa yönelmişlerdi.

Bununla birlikte sonunda, özellikle siyasal nedenlerle Savonarola'nın düşmanları galip geldi, onu idam ettiler, cesedini de yaktılar.

Demokrasi olmasına niyet edilmiş, fakat gerçekte plutokratik olan bir Cumhuriyet varlığını sürdürdü 1512 yılına değin. O yıl, Mediciler yeniden iş başına geçtiler. On dört yaşında kardinal olan Lorenzo'nun oğlu 1513 yılında papa seçildi ve X. Leon ünvanını aldı. Medici ailesi, *Toskanya Büyük Dükleri* ünvanıyle Floransa'yı 1737'ye değin yönetti. Fakat Floransa o sırada İtalya'nın birçok kısımları gibi yoksul ve önemsiz bir duruma gelmiştir.

Papaların kaynağını Pepin'e ve uydurma Conontinus Vakfı'na borçlu oldukları dünyasal gücü onun sırasında büyük ölçüde artmıştı. Fakat papalar yönünden bu erek için kullanılan yöntemler papalığı manevi otoritelerinden sıyırmıştı.

Basel konsülüyle Papa IV. Eugenius (1431-1447) arasındaki uyuşmazlıkla etkisini yitiren konsül eylemi kilisedeki en ciddi öğeleri temsil etmişti. Ondan daha önemlisi belki de bu eylemin Alplerin kuzeyindeki dinsel düşünceye karşılık olmasıydı. Papaların utkusu (zaferi) İtalya'nın ve daha küçük ölçüde İspanya'nın utkusu demekti. İtalyan uygarlığı XV. yüzyılın ikinci yansında orta çağ dönemini yaşayan kuzey ülkelerinden bütünüyle ayrıydı.

İtalyanlar kültüre karşı çok istekliydi fakat maneviyata olsun, dine olsun böyle bir ilgi duymuyordu. Din adamlarının erglerinde (zihinlerinde)

bile esaslı bir latinlik, çok sayıda günahı gizliyordu. İlk hümanist papa olan V. Nicholas (1447-1455) bilgilerine saygı duyduğu din adamlarına başka düşünceleri dikkate almaksızın papalık bünyesi içinde görevler verdi.

Epikurosçu Lorenzo Valla ve Constantinus Vakfı'nın uydurma olduğunu kanıtlayan (ispat eden), Vulgata'nın (İncil'in Latince çevirisi) üslûbunu alaya alan ve Sanctus Augustinus'u itizalcilikle suçlayan Lorenzo Valla piskoposluk sekreteri yapıldı. Bu sofuluktan ya da sünnilikten çok insancılığı yüreklendirme politikası, 1527 yılında Roma'nın yağmasına değin sürdü.

İnsancılığı yüreklendirmek ciddi kuzeylilere şok etkisi yapmışsa da bizim görüş açımızdan bir erdem sayılabilir. Fakat bazı papaların savaş politikası ve ahlak dışı yaşantıları) çıplak iktidar politikasından başka bir savunma noktası bulunamazdı. VI. Alexandros (1492-1503) papa olarak yaşantısını kendisinin ve ailesinin gelişimine harcamıştır.

İki oğlu vardı onun. Gandia Dükü ve Caesar Borgia. Gandia Dükü'nü daha çok severdi Alexandros. Çok daha fazla yeğ tutardı Alexandros. Bununla birlikte Dük, muhtemelen kardeşi yönünden öldürüldü. Böylece papanın bir soy (hanedan) kurma yolundaki tutkuları Caesar üzerinde yoğunlaştı.

Baba-oğul birlikte Romagna ve Ancina'yı ele geçirdi. Oralarda Caesar için bir prenslik kurmak istiyorlardı. Fakat papa öldüğünde Caesar çok hastaydı, böylece hemen harekete geçemedi. Sonuçta onların fetihleri Sanctus Petrus'un özelgesi (mülkü) durumuna dönüştü.

Alexandros'la Caesar'ın kötülüğü hemen efsanevi bir havaya büründü. Onların suçlandığı sayısız cinayetler konusunda doğruyla yanlışı ayırmak güçtür. Bununla birlikte onların hilekârlık sanatını, bu sanatların daha önce vardırmış olduğu noktanın ötesine götürdüğü kuşkusuzdur.

VI. Alexandros'un yerine geçen II. Julius (1500-1513) sofuluğu açısından dikkate değer değildi. Fakat rezaletli durumlara halefinden daha az fırsat verdi. Julius, papalık alanını genişletme işlemini sürdürdü. Bir asker olarak artama (meziyete) sahipti, fakat hıristiyan kilisesinin başı olarak böyle bir durumu yoktu onun. Ardılı (selefi) X. Leon zamanında (1513-1521) başlayan reform, rönesans papalarının pagan politikasının doğal bir sonucuydu.

NAPOLİ ve SİCİLYA

İtalya'nın güney ucu Napoli krallığı yönünden işgal edilmişti. Sicilya çoğu zaman bu bölgeyle bağlantı (ittifak) durumundaydı Napoli ve Sicilya, İmparator II. Frederich'in kişisel krallığına özgü olmuştu. II. Frederich, İslâm modeline uygun, aydınlanmış fakat despotik ve feodal soyluluğun güç kazanmasına izin vermeyen mutlak bir monarşi ortaya koymuştu.

II. Frederich'in ölümünden sonra (1250) Napoli ve Sicilya onun gayrimeşru oğlu Manfred'e verilmişti. Manfred, kiliseye karşı yatıştırılmaz bir düşmanlığı miras almıştı. 1266 yılında Fransızlarca saf dışı bırakıldı.

Fransızlar kendilerini halka sevdiremedi ve sonunda toptan öldürüldü (1282). Bundan sonra Sicilya krallığı Aragon kralı III. Peter'le onun varislerine geçti. (Fransızlar, 1282 yılı Paskalyasından bir gün önceki akşam duaları saatinde öldürülmeğe başlandı. Bu harekete, dolayısıyle, *Sicillia'nin Akşam Duaları* denmiştir. Çeviren)

Napoli'yle İtalya'nın geçici olarak ayrılmasına yol açan değişik karmaşıklıklardan sonra her iki kent, 1443'te edebi sanatların seçkin koruyucusu büyük Alphonso'nun önderliğinde yeniden birleşti.

1495'ten itibaren üç Fransız kralı Napoli'yi ele geçirmeğe çalıştı. Fakat sonunda krallık Aragon kralı Ferdinand'ta kaldı (1502).

VIII. Charles, XII. Louis ve X. François'nın (hepsi Fransız kralıdır) Milano ve Napoli üzerinde hak iddiaları vardı. Bu iddialar, yasa bakımından çok yerinde değildi. Her üç kral da İtalya'yı istila etti. İstilalar geçici olarak başarı kazandı. Fakat VIII Charles, XII. Louis ve I. François sonunda İspanyollarca yenilgiye uğratıldı.

İspanya'nın başarısı ve karşı-reform İtalyan rönesansına son verdi. Papa VII. Clementis, karşı reforma engel olduğundan ve Medici olması nedeniyle Fransız kralı V. Charles'a dost olduğundan 1527'de Roma'yı büyük kısmiyle protestan olan bir ordunun yağma etmesine yol açtı. Bundan sonra papalar dinsel kılığa büründü ve İtalyan rönesansı son buldu.

İtalya'daki güç politikası oyunu inanılmaz ölçüde karmaşıktı. Çoğunlukla kendilerinin tiranlığını ilan eden küçük prensler bazen bir büyük devletle bazen öbürüyle ittifak kuruyorlardı. Bu oyunu ustalıkla oynamadıkları takdirde kökleri kazınırdı onların.

Sürekli savaşlar oluyordu. Fakat 1494'te Fransızlar gelene değin hemen hemen kansızdı bu savaşlar. Parayla tutulmuş askerler, mesleksel

çekincelerini (risklerini) azaltmağa istekliydi.

Bu salt İtalyan savaşları ticarete pek karışmadı ya da İtalyan servetinin artmasına engel olmadı. Devlet yönetme hüneri vardı orta yerde, fakat bilge devlet adamlığı yoktu. Fransızlar geldiğinde, ülkeyi edimsel (pratik) olarak savunmasız buldular. Fransız birlikleri, halkı savaşta gerçekten öldürerek İtalyanları dehşete düşürdü.

Sonuçta ortaya çıkan Fransız-İspanyol savaşları ıstırap ve yoksulluk getiren ciddî savaşlardı. Fakat, İtalyan devletleri birbirlerine karşı entrikayı sürdürdü. Kavgalarında ulusal birlik için herhangi bir duyguya sahip olmaksızın İspanyolların ya da Fransızların yardımına baş vurdular.

Sonunda bütün İtalyan devletleri yıkıldı. İtalya'nın, Amerika'nın ve Ümit Burnu'nun bulunmasıyle önemini kaçınılmaz olarak yitirdiği söylenmelidir. Fakat, çöküş daha felaketli ve İtalyan uygarlığının niteliğini daha az yıkıcı olabilirdi.

RÖNESANS'IN ÖZELLİKLERİ

Rönesans felsefede büyük bir başarı dönemi değildi. Fakat, XVII. yüzyılın büyüklüğüne esaslı bir başlangıç olan bazı nenler yaptı. Önce, zekâyı dar bir boğaza sokan katı skolastik sistemi yıktı. Platonu inceleme geleneğini canlandırdı hiç değilse, Platon'la Aristoteles arasında bir seçim yapmak için gerekecek ölçüde ortaya çıkardı, bağımsız düşünceyi.

Platon hakkında da, Aristoteles hakkında da birinci elden bilgi sağlanmasını rönesansa borçluyuz. Yeni-Platoncuları, Arap yorumculardan bağımsız olarak aktaran rönesanstır. En önemlilisi rönesans, zekâ işlevliğini, önceden belirlenmiş sünniliğin korunmasına yönelen kapalı düşünce olarak değil de zevk ve sevinç dolu toplumsal serüven olarak görme alışkanlığını yüreklendirmiştir.

Skolastik Aristoteles'in yerine Platon'un konulması, Bizans bilimiyle ilinti sonucunda çabuklaştırılmıştı. Zaten, doğu ve batı kiliselerini adal olarak birleştiren Ferara konsülü (1438) Bizanslıların Platon'un Aristoteles'e üstünlüğünü savundukları bir tartışma alanı olmuştu.

Gemistos Plethon adlı, sünnîliği kuşkulu, ateşli bir Grek Platoncusu, Platonculuğu İtalya'da yaymak için çok çaba gösterdi. Kardinal Grek Bessarion da aynı şeyi yapmıştı. Cosimo ve Lorenzo dei Medici de Platon'a bağlıydı. Floransa akademisini Cosimo kurmuş ve Lorenzo sürdürmüştü.

Bu akademi, büyük ölçüde Platon'u incelemek üzere kurulmuştu. Cosimo, Platon aytışımlarından (dialoglarından) birini dinlerken öldü.

Bununla birlikte, zamanın insancıları felsefede orijinal bir nen yaratmağa vakitleri kalmayacak ölçüde eskiye ilişkin bilgi sağlamakla meşguldüler.

Rönesans bir halk hareketi değil, liberal patronların özellikle Medici'lerin ve hümanist papaların desteklediği bir avuç bilgin ve sanatçının başlattığı bir eylemdi. Fakat bu patronlar için rönesans çok daha az başarılı olabilirdi.

XIV. yüzyılda Petrach ve Boccaccio ergice (zihnen) rönesanssa bağlıdır. Fakat, zamanlarının değişik siyasal koşulları dolayısıyle onların doğrudan doğruya etkisi XV. yüzyıl hümanistlerinden daha azdı.

Rönesans bilginlerinin kiliseye karşı tutumunu basit biçimde anlatmak güçtür. Onların bazısı gerçekten özgür düşünceli kişilerdi. Ölümün yaklaştığını duyduklarında (hissettiklerinde) kiliseyle barışarak en kutsal yağla yağlandıkları halde durum böyleydi. Onların çoğu çağdaş papaların kötülüğünden olumsuz anlamda etkilenmiş, fakat onların hizmetinde bulunmaktan da kıvanç duy muşlardır.

DİN ADAMLARININ AŞAĞILIĞI

Tarihçi Guicciardini 1529 yılında şunları yazmıştı:

«Rahiplerin tutkusu, cimriliği ve müsrifliğinden kimse benden çok nefret duymaz. Bu yalnız, saydığım kötülüklerin kendi içlerinde nefret verici olmasından değil, onlardan her birinin ve tümünün kendisini Tanrı'yla özel ilişkilere sahip olarak tanıtan kişilere yakışmadığından doğmaktadır. Nefretimin bir nedeni daha var: Tutku, cimrilik ve müsriflik birbirlerine bu denli karşıt oldukları halde, nasıl da tek bir insanda birleşiyor?

«Yine de çeşitli papaların saraylarında yapmış olduğum görevler, kendi çıkarım uğruna onların büyüklüğünü istemeğe zorladı beni. Durum böyle olmasaydı Martin Luther'i kendim kadar sevecektim. Böyle bir sevgi genellikle anlaşıldığı ve açıklandığı gibi, kilisenin getirmiş olduğu yasalardan kendimi kurtarmak için değil, bu hayasızlar sürüsünü ilişkin oldukları yere gönderip, kötülük yapmadan, güçleri ellerinden gitmiş olarak

yaşamaya zorlamak için olurdu.» (Burckhardt'ın, *İtalya'da Rönesans* adlı yapıtından aktarılmıştır. Bölüm VI, II. Konu.).

Bu öykünün tatlı bir açıklığı ve hümanistlerin niye bir reformu başlatamadıklarını gösteren bir yanı vardır. Ayrıca hümanistlerin çoğu sünnîlikle özgür düşünce arasında bir orta yol görmemişti. Luther'inki gibi bir orun (mevki) onlar için olanaksızdı. Çünkü onlar tanrıbilimin (teolojinin) incelikleri konusunda ortaçağ düşüncesine sahip değillerdi artık.

Masuccio, keşişlerin, rahiplerin ve dilenci keşişlerin kötülüğünü anlattıktan sonra «Onlar için en iyi ceza Tanrı'nın arafı lağvetmesidir. O zaman sadaka almayıp kendi işlerine dönerler.» demektedir. (Burckhardt, *aynı* eser, VI. Bölüm, II. Konu.) Fakat Luther gibi o da arafı reddetmeye cesaret edememiş ve Lutherciler katolik imanının büyük bir bölümünü olduğu gibi almıştır.

Roma'nın serveti sadece küçük bir bölümüyle papalık bölgelerinden sağlanan gelire dayanmaktaydı. O gelir daha çok, papanın, cennet anahtarını elinde bulundurduğunu savunan teolojik sistemle bütün katolik dünyadan toplanan haraçlara dayanmaktaydı. Bu sistemi etkili biçimde kurcalayan bir İtalyan, İtalya'yı yoksulluk ve Roma'yı batı dünyasındaki orununu yitirme çekincesine (mevkiini kaybetme tehlikesine) atmış olurdu.

Sonuçta, rönesansın ortaya çıkardığı sünnîlik dışı İtalyanlık salt ergiseldi (zihinseldi), bölünmeye yol açmadı ya da kiliseden ayrı bir halk eylemi yaratmağa yanaşmadı. Bunun tek ayrılı (istisnası) ergice (zihnen) orta çağlara bağlı kalan Savonarola'ydı. Fakat bu, bölümsel bir ayrıldı.

Hümanistlerin çoğu, antik dönemde destek görmüş boş inanlardan çoğunu olduğu gibi almıştı. Onlarca, büyü, cin ve perilerle uğraşmak kötülenmiş olabilir. Fakat, bu uğraşıların olanaksız olduğu düşünülmemiştir. İlk kez Papa VIII. İnnocetius 1484'te cinlerle perilerle uğraşmaya karşı bir buyrultu çıkardı. Bu buyrultu Almanya'da ve başka yerlerde büyücülerin tüyler ürpertici katliamına yol açtı.

Yıldızbilime (Astroloji'ye) özellikle özgür düşünceliler yönünden değer verilmişti. O, eski zamanlardan beri ulaşamadığı biçimde moda oldu. Kiliseden kurtuluşun ilk etkisi insanı usal (rasyonel) düşünceye yöneltmek değil, onların ergilerini (zihinlerini) her türlü antik saçmaya karşı açmaktı.

Kiliseden kurtuluşun ilk manevî etkisi de felaketliydi. Artık eski ahlaksal kurallara saygı duyulmaz oldu. Devlet yöneticilerinden çoğu orunlarını (mevkilerini) ihanetle, kumpaslarla elde ediyor ve oralarda

kalmak için türlü zalimlik ve merhametsizliklere baş vuruyordu. Kardinaller, papanın taç giyme töreni dolayısıyle yemeğe çağrıldıklarında, zehirlenme korkusuyle kendi şaraplarını ve kendi sakilerini getiriyorlardı. (Bruckhardt, *adı geçen yapıt* VI. Bölüm, 1. Konu).

Savonarola dışında o dönem İtalyanlarından herhangi biri, kamunun itirazına yol açacak herhangi bir şeyi göze almağa cesaret edemedi pek. Papalığın bozulmasının kötülükleri açıktı. Fakat o kötülükler hakkında herhangi bir nen yapılmadı.

İtalyan birliği konusundaki istek de gözle görünür gibiydi. Fakat yöneticiler derleyip toplama yeteneğinden yoksundular. Yabancı egemenliğinin çekincesi (tehlikesi) besbelliydi. Yine de her İtalyan yöneticisi, başka bir İtalyan yöneticisiyle girişmiş olduğu mücadelede herhangi bir yabancının, dahası (hatta) bir Türk'ün bile yardımını almağa hazırdı. Bu dönemde, eski el yazmalarının tahribinden başka herhangi bir cinayete başvurulduğunu sanmıyorum. Yazmaların tahribinden de her zaman rönesans adamları suçlu değillerdi.

Manevî bilimler alanının dışında, rönesansın büyük meziyetleri vardı. Mimarlıkta, resimde, şiirde yenilik yapmıştı rönesans. Leonardo, Michelangelo, Machiavelli gibi büyük adamlar yetiştirmişti. Öğrenim görmüş kişileri orta çağ kültürünün darlığından kurtarmıştı. Fakat bu kişiler, yine de antik döneme bir köle gibi tapmaktaydı.

Bilim adamları rönesansla birlikte ünlü otoritelerin hemen her konuda savunduğu değişik kanılardan haberli olmuşlardır. Grek bilgisini canlandırarak rönesans, içinde Hellen'ci başarılarla yarışmanın yeniden olanaklı olduğu ve bireysel dehanın Alexandros zamanından beri görülmemiş bir özgürlükle gelişebildiği ergisel (zihinsel) bir ortam da yaratmıştır.

Rönesansın siyasal koşulları bireysel gelişmeden yanaydı, fakat dengesizdi. Dengesizlik ve bireycilik eski Yunanistan'da olduğu gibi birbirleriyle yakından bağlantılıydı.

Oturmuş bir toplumsal sistem gereklidir. Fakat gerçekleştirilmiş her oturmuş sistem ayrılsal (müstesna) sanatçılık ve zekâ artamlarını (meziyetlerini) engele uğratmıştır. Rönesanstaki başarıların sağlanması uğruna ne denli anarşi ve cinayete katlanmağa hazırız acaba? Geçmişte çok, şimdi daha az!

Sorun, toplumsal örgütlenmenin gelişmesiyle sürekli olarak daha büyük bir önem kazanmışsa da hâlâ bir çözüme kavuşamamıştır.

III. KONU
MACHIAVELLI

Rönesans kuramsal (teorik) alanda çalışan önemli bir filozof yetiştirmemesine karşın (rağmen) siyasal felsefede üstün bir ada sahiptir. Bu ad, Locolo Machiavelli'dir. Machiavelli karşısında dehşete düşmek alışkanlık olmuştur. O gerçekten bazen şaşırtıcıdır. Fakat başka pek çok insan da aynı biçimde yersiz yüklemelerden sıyrılırsa şaşırtıcı olur.

Machiavelli'nin siyasal felsefesi onun olaylar üzerindeki yaşantılarına dayanan bir felsefedir. Bu felsefede ortaya atılan bazı sonlara varma yolu incelenir. Bu sonların iyi ya da kötü olmasına bakılmaz. Fırsat düştükçe Machiavelli dilediği sonlardan söz açar. Onlar hepimizin alkışlayacağı türdendir.

Machiavelli adına yüklenen geleneksel ters yorumlardan çoğu, kötülükleri açık açık söylemekten nefret eden ikiyüzlülerin gücenikliğinden doğmaktadır.

Gerçekten eleştiriyi gerektiren yerler de yok değildir. Machiavelli'de. Fakat, bu noktalarda o, zamanın koşullarını dile getirmektedir. Siyasal namussuzluk konusunda zekânın bu derece namuslu olması başka herhangi bir zamanda ya da başka bir ülkede pek zor görülür. Belki, kuramsal eğitimlerini safsatacılara (sofistlere) ve edimsel (pratik) eğitimlerini küçük devletlerin savaşlarına borçlu olan kişilerin yaşadığı Yunanistan bu kuralın dışında tutulabilir. Yani siyasal bozukluğu insan düşüncesi orada açık açık dile getirebilmiştir. Klâsik Yunanistan'da da Rönesans İtalya'sında olduğu gibi küçük devletler bireysel zekâya siyasal açıdan eşlik eder.

Machiavelli (1467-1527) Floransa'lıydı. Orta halli bir hukukçunun oğluydu. 20 yaşlarındayken Floransa Savonarola'nın egemenliğiydi. Savanarola'nın acıklı sonu Machiavelli üzerine büyük etki yapmıştı. Çünkü o «bütün silahlı peygamberler başarıya ulaşır, silahsızlar yenilgiye uğrar» demektedir. Böylece Savonarola'yı silahsızlar sınıfına almış olmaktadır. Silahlılar sınıfına da Musa'yı, Cyrus'u, Theseus'u ve Romulus'u. İsa'dan söz edilmemesi rönesansın tipik özelliğidir.

Savonarola'nın idamından hemen sonra Machiavelli, Floransa hükümetinde küçük bir görev aldı (1498). Önemli diplomatik görevler sırasında, Medici'ler yeniden iş başına gelene değin (1512) Floransa hükümetine önemli diplomatik işler çıktıkça hizmet etti. Sonra Medicilere

tüm (daima) karşı çıktığından tutuklandı, fakat arılandı (beraat etti) Floransa yakınındaki bir yazlık bölgede emeklilik yaşantısı yaşamasına izin verildi.

Machiavelli başka bir uğraşı aradığı için yazar olmuştur. Onun ünlü kitabı *Hükümdar* 1513 yılında yazılmış ve Görkemli (Muhteşem) Lorenzo'ya adanmıştır. Machiavelli böylece Medici'lerin kayrasını (lütfunu) elde etmek istiyordu. Fakat bu umudun boş olduğu anlaşıldı sonradan.

Hükümdar'ın tonu belki kısmen bu edimsel (pratik) erekten doğmuştur. Machiavelli'nin daha uzun yapıtı olan *Hükümdar* yazılırken kaleme alınan *Söyleşiler* (ya da *Konuşmalar)* adlı yapıtı daha cumhuriyetçi ve daha liberaldi. Hükümdar'ın başlangıcında, cumhuriyetlerden söz edilmeyeceği, çünkü onların başka yerde ele alınacağı ileri sürülür. *Söyleşiler* 'i okumamış bir kişi, Machiavelli'nin öğretisini tek yönüyle tanımaktan öteye geçemez bu yüzden.

Medici'leri yola getirmekte başarısızlığa uğradığından, Machiavelli yazmayı sürdürmek zorunda kaldı. Ölümüne değin kıyıda yaşadı. Öldüğü yıl V. Charles'ın orduları Roma'yı yağmalıyordu. Dolayısiyle Machiavelli'nin ölüm yılı, aynı zamanda İtalyan rönesansının bitimi sayılabilir.

Hükümdar, bir prensliğin nasıl elde edileceğini, nasıl elde tutulacağını ve nasıl yitirileceğini tarihten ve çağdaş olaylardan çıkarmağa çalışır. XV. Yüzyıl İtalya'sı bu konuda büyüklü küçüklü pek çok örnekle doludur.

O yüzyılda sadece birkaç yönetici yasaya uygundu (meşruydu) Papalar bile çok kez seçimleri hile ve rüşvetle kazanırlardı. Başarı elde etme kuralları daha dengeli yıllarda görülenlerin bütünüyle aynı değildi. Çünkü kimse VIII. ve IX. yüzyıllarda bir adamın bertaraf edilmesine ve niteliksiz sayılmasına yol açan zalimlik ve hainlikler karşısında dehşete düşmüyordu.

Belki zamanımızda Machiavelli daha iyi değerlendirilir. Çünkü çağımızın en göze batan başarıları rönesans İtalya'sında kullanılanlar ölçüsünde aşağılık yöntemlerle sağlanmıştır. Hitler'in Alman parlamento binasını yakması 1934 yılında parti İçinde yaptığı temizlik (tasfiye) ve Münich anlaşmasını bozuşu, Machiavelli yönünden devlet yönetimi konusunda artistik bir bilgi olarak alkışlanabilirdi.

BORGIA'NİN GARİP MACERASI

VI. Alexandros'un oğlu Caesar Borgia çok öğülür yapıtta. Borgia'nın karşısındaki sorun güçtür. Önce, kardeşinin ölümüyle babasının soy (hanedan) kurma yolundaki tutkusuna elverişli tek kişi olacaktır. Sonra, papa adına Alexandros'un ölümünden sonra, papalık devletlerine değil, kendisine ilişkin (ait) olacak topraklar ele geçirecektir (fethedecektir).

Caesar, üçüncü olarak da Kardinaller'i yönetip gelecek papanın kendi dostu olmasını sağlayacaktır.

Caesar Borgia bu güç sorunu büyük ustalıkla yürütmüştür. Machiavelli'ye göre, onun uygulamasından bir hükümdar kendi ilkelerini türetmelidir. Caesar'in başarısızlığa uğradığı doğrudur. Fakat, bu sadece «Talihin olağanüstü kötülüğünden» doğmuştur.

Babası öldüğü zaman Borgia tehlikeli biçimde sayrıydı. Sayrılıktan kurtulduğunda onun düşmanları artık güçlerini örgütlemiş ve amansız düşmanı papa yapmışlardı. Bu papanın seçimi sırasında Caesar Machiavelli'ye şöyle demişti: «Her şeyi hazırlamış, fakat babamın ölümünde, benim de ölüm derecesinde sayrı olacağımı kestirememiştim.»

Caesar'ın tilkiliklerini yakından bilen Machiavelli şunları söyler:

«Dük'ün (Caesar) bütün eylemlerini yeniden gözden geçirince ayıplayacak bir nen bulamıyorum. Tersine onu, tali eseri ya da başkalarının silahlarıyle erk orununa (iktidar mevkiine) yükselmiş herkesçe zorlanmış saydım kendimi ve öyle de yaptım.»

Hükümdar'da «Dinsel Prenslikler Üzerine» adlı ilginç bir konu yer almaktadır. Konu, *Söyleşiler*'de sözü edilenler dikkate alındığında Machiavelli'nin düşüncesinin bir bölümünü gizler. Gizlemenin nedeni kuşkusuz, *Hükümdar'da* Medici'leri hoşnut etmek için tasarlanmış ve tam bir, Medici papa olduğu sırada yazılmış olmasıdır. (O sırada papa seçilen Medici X. Leon'dur.)

ORDU

Hükümdar, dinsel prenslikler noktasından tek güçlüğün, onları elde etmek olduğunu söyler. Çünkü, onlar elde edildiğinde, artık eski dinsel geleneklerle korunur. Eski dinsel gelenekler hükümdarları, onların davranışı ne olursa olsun erkte (iktidarda) tutmağa elverişlidir.

Prensliği yönetenler orduyu gereksinmez. Çünkü onları, insan ergisinin (zihninin) ulaşamadığı yüksek davalar destekler. O hükümdarlar «Tanrı yönünden yüceltilir ve korunur.» «Onları tartışmak, küstah ve ahmak bir kişinin işi olacaktır.» Bununla birlikte Machiavelli VI. Alxandros'un papalığın dünyasal gücünü hangi araçlarla arttırdığının araştırılmağa değer olduğunu ekler sözlerine.

Söyleşiler'de papalık güçlerinin tartışılması daha uzun ve daha içtendir. Burada Machiavelli ileri gelen kişileri bir ahlak sıra düzenine sokar. Ona göre en iyisi din kurucularıdır. Ondan sonra monarşi, ya da cumhuriyetlerin kurucuları, en sonra da edebi sanatlarla uğraşanlar gelir. Bu kişiler iyidir. Fakat dinleri tahrip edenler, cumhuriyetleri ya da krallıkları yıkanlar ve güzel sanatların ya da erdemin düşmanları kötüdür.

Tiranlıkları kuranlar, Julius Caesar dahil tiranlık kurucuları aşağılıktır. Öte yandan Brutus iyidir. (Bu görüşle Dante arasındaki karşıtlık klâsik edebiyatın etkisini gösterir.)

Dante, dinin devlette önde gelen bir orunu (mevkii) olsun istiyordu. Dinin doğru oluşundan değil, toplumu birbirine bağlayışından doğmaktaydı bu. Romalı'lar, fala inanmakta ve ona aldırış etmeyenleri cezalandırmakta haklıydı. Machiavelli, zamanındaki kiliseyi iki türlü eleştirmiştir.

Eleştirilerden biri, kilisenin dinsel inanç perdesi altında yürüttüğü kötü davranış, öbürüyse papaların dünyasal gücü konusundaydı. Papaların dünyasal gücü, esin verdiği politikayla İtalya'nın birleşmesine engel oluyordu.

Bu eleştiriler büyük bir vurguyla dile getirilmiştir:

«İnsanlar dinimizin başı olan Roma kilisesine yaklaştıkça daha az dinsel oluyor. Bu kilisenin yıkılması ve cezasını bulması yakındır... Biz İtalyanların dinden sapışı ve kötülüğü, Roma kilisesi ve onun rahipleri yüzündendir. Fakat, bizim için bir nenin daha nedeni olmaktadır: Felaketimizin. Bu da kilisenin ülkemizi bölüşü ve bölmekte devam edişidir.» (Machiavelli'nin düşüncesi 1870 yılına değin doğru kaldı.

Bu parçaları dikkate aldığımızda Machiavelli'nin Caesar Borgia'ya karşı duyduğu hayranlığın onun erekleri dolayısıyle değil, hüneri dolayısıyle doğduğu varsayılmalıdır. Üne götüren ustalık ve eylemlere karşı duyulan hayranlık rönesans zamanında çok büyüktü. Bu tür bir duygu doğallıkla tüm (daima) var olmuştur. Napoleon'un düşmanlarından çoğu onu askeri bir stratejist olarak hayranlıkla karşılamışlardır.

Machiavelli dönemi İtalya’sında ustalığa karşı artistiğe benzer tansıklık (hayranlık) daha önceki ve daha sonraki yüzyıllardan çok daha fazlaydı. Onu, Machiavelli’nin önemsediği daha büyük ölçüdeki siyasal ereklerle uzlaştırmağa çalışmak doğru olmayacaktır. İki nen, ustalık sevgisi ve İtalyan birliği konusunda yurtseverce bir dilek onun ergisinde (zihninde) yan yana yaşamıştı ve herhangi bir derecede bireşime (senteze) varmış değildi.

Böylece o, Caesar Borgia’yı ustalığı dolayısıyle övebilir ve İtalya’yı bölünmüş durumda tuttuğu için yerebilir. Onca en eksiksiz karakterin, araçlar söz konusu olduğunda zeki ve bulunç’unda (vicdanında) kuruntu duymayan fakat değişik bir sonucu erek alan Caesar Borgia gibi kişide ortaya çıktığı var sayılmalıdır.

Hükümdar, İtalya’nın egemenlikleri, «soysuzlaşma» barbarlardan (yani Fransızlarla İspanyollardan) kurtarılması konusunda Medicilere hitaben kaleme alınmış belagatli satırlarla sona erer Machiavelli bu işe bencil olmayan gerekçelerle değil, güç, daha önemlisi ün sevgisi dolayısıyle girişileceğini umuyordu.

Yöneticilere ilişkin (ait) davranışın söz konusu olduğu yerde izlenen ahlakı açık açık kınamaktadır Hükümdar. Bir yönetici eğer daima iyi olursa mahvolacaktır. O bir tilki ölçüsünde kurnaz, bir arslan ölçüsünde yırtıcı olmalıdır. Kitapta «Hükümdar İmanını Nerede, Ne zaman Korumalı?» başlıklı bir konu görülmektedir (XVIII. Konu). Buradan öğrendiğimize göre, hükümdarlar eğer karşılığında bir nenler elde edebiliyorlarsa koruyacaklardır imanlarını. Yoksa korumayacaklardır. Bir hükümdar yeri geldikçe imansız olmalıdır.

«Fakat yukarda anlatılan karakteri iyice saklama yeteneğini elde bulundurmak, büyük bir sahteci ve gösterişçi olmak gereklidir. İnsanlar öyle basit ve karşılarındaki gerekimlere uymağa öyle hazırdırlar ki, bir aldatıcı, karşısında tüm (daima) aldanacak kişiler bulabilir.»

«Sadece bir modern örnekten söz edeceğim. VI. Alexandros insanları aldatmaktan başka bir nen düşünmüyor, ne yapıp edip insanları aldatıyordu. Onun kadar kimse güvenlik üstüne güvenlik veremez ve şunun bunun için en kuvvetli yeminleri onun kadar edemezdi. Fakat kimse bu güvenliklere, bu yeminlere ondan daha az uyamazdı. Bununla birlikte VI. Alexandros aldatmacalarında tüm (daima) başarıya ulaştı. Çünkü işi gayet iyi biliyordu.»

«Böylece bir hükümdar için yukarıda sözü geçen bütün niteliklere (geleneksel erdemlerdir onlar) sahip olmak gereklidir. Fakat onlara sahipmiş gibi davranmak daha çok gereklidir.»

Machiavelli bir hükümdarın her nenden önce dinsel görünmesi gerektiğini söyleyerek sürdürür konuyu.

SÖYLEŞİLER

Livius'un adal (nominal) bir açıklanımı olan *Söyleşilerim* tonu çok ayrımlıdır (farklıdır). Kitapta sanki baştanbaşa Montesquieu yönünden yazılmış duyusunu veren konular vardır. *Söyleşilerim* büyük bir bölümü onsekizinci yüzyıl liberallerince olumlanarak (tasvip edilerek) okunmuş olabilirdi.

Kitap, denetimler-dengeler öğretisini açıkça ortaya atar. Hükümdarlar, soylular ve halk, devlet kuruluşuna katılacak. «sonra bu güçler birbirlerini karşılıklı olarak denetleyeceklerdir. Lykurgos'un kurduğu biçimiyle Sparta'nın yapısı en iyi yapıydı. Çünkü o en eksiksiz dengeyi ortaya koymuştu. Solon'un kurduğu yapı çok demokratikti, böylece Peisistratus'un tiranlığına yol açtı. Roma'nın cumhuriyetçi bünyesi, senato'yla halkın uzlaşmazlığı dolayısıyle iyiydi.

«Özgürlük» sözcüğü kitap boyunca, değerli bir nene işaret eder biçimde kullanılmıştır. Fakat, işaret edilen nen açık değildir. Doğallıkla bu, eski dönemlerden gelir ve XVIII. XIX. yüzyıllara aktarılır.

Toskania şato ya da kibar kişiler (gentlemen) içermediğinden özgürlüğünü korumuştur. («Kibar kişi» belki yanlış bir çeviri, fakat hoş.) Siyasal özgürlüğün kentlilerde belli bir kişisel erdemi gerektirdiği kabul edilmiş görünüyor. Yalnız Almanya'da dürüstlük ve dinin hala yaygın olduğu ve böylece o ülkede pek çok cumhuriyet bulunduğu söylenmektedir.

Livius ve başkaları tersini ileri sürerse de halk genellikle hükümdarlardan daha bilge ve daha değişmezdir. «Halkın sesi Tanrı'nın sesidir» sözleri boşuna söylenmemiştir.

Greklerin ve Romalıların cumhuriyetle yönetildiği günlerdeki siyasal düşüncesinin XV. yüzyılda nasıl geçekleştiğini izlemek ilginçtir. Bu siyasal düşünce, Yunanistan'da Alexandros ve Roma'da Augustinus zamanından beri böylesine bir gerçeklik kazanmamıştı.

Yeni-Platoncular, Araplar, kilise babaları, Platon metafiziğine ve Aristoteles'e karşı tutkulu bir ilgi gösterdi. Fakat onların siyasal nitelikteki yazılarına bakmadılar bile. Çünkü, kent devletleri çağının siyasal sistemleri bütünüyle ortadan kalkmamıştı. İtalya'da kent devletlerinin gelişimi, bilginin yeniden dirilişiyle aynı zamana rastlar ve hümanistlerin, cumhuriyet yönetiminde yaşamış Greklerle Romalılar'ın siyasal kurumlarından yararlanmalarını olanaklı kılar.

«Özgürlük» sevgisi ve denetimler-dengeler kuramı Rönesansa, eski dönemlerden ve modern çağlara, doğrudan doğruya eski çağlardan gelmekle birlikte, büyük ölçüde rönesanstan miras kalmıştır. Machiavelli'nin bu yanı en azından Hükümdar'daki ünlü «ahlakdışı» öğretiler denli önemlidir.

Machiavelli'nin herhangi bir siyasal kanıtı, hıristiyanlık ya da İncil temeline asla dayandırmadığını belirtmek gerekir. Ortaçağ yazarları bir «meşru güç» kavramına sahiptirler. Bu güç, papanın, imparatorun gücüydü ya da onlardan türemişti.

Kuzeyli yazarlar Locke'a değin, Cennet Bahçesinde neler olduğu konusunda fikir yürütmüş ve oradan belirli güçlerin «meşru» olduğu konusunda kanıtlar türetebileceklerini düşünmüştü. Machiavelli'de Cennet Bahçesi kavramı yoktu. Güç, özgür yarışmayla onu elde etme ustalığını gösterenlerindi.

Machiavelli'nin halk hükümetini yeğ tutuşu, «haklar» düşüncesinden değil, halk yönetimlerinin tiranlardan daha az zalim, daha çok vicdanlı ve sürekli olduğunu gözlemesinden doğmuştu.

Machiavelli öğretisindeki «ahlak» ve «ahlak dışı» bölümlerden, onun yapmamış olduğu bireşimi (sentezi) yapalım: Aşağıkiler, benim kanılarım değil, içkin ve açık Machiavelli'nindir.

Belirli siyasal iyilikler vardır. Onlardan şu üçü özellikle önemlidir:

1 — Ulusal bağımsızlık.

2 — Güvenlik.

3 — Düzenli devlet yapısı.

En iyi devlet düzeni, hükümdarlar, soylular ve halk arasında, onların gerçek gücünün oranını dikkate alarak kurulan düzendir. Çünkü böyle bir kuruluşta başarılı, devrimler güç olur ve dolayısıyle denge olanağı vardır. Fakat, denge dikkate alındığında, halka daha çok güç vermek gerekli olacaktır. Erekler için söylenenler bu denli yeter.

SİYASAL ARAÇLAR

Fakat aynı zamanda politikada da araçlar sorunu vardır. Politik bir ereği, başarısız kalmağa yargılı (mahkûm) araçlarla izlemek boşunadır. Eğer varılacak erek iyiyse biz, onun elde edilmesini sağlayacak araçları seçmeliyiz.

Araç sorunu salt bilimsel yolla, sonların iyiliğine ve kötülüğüne aldırış edilmeksizin ele alınabilir. «Başarı», ne olursa olsun ereğinizin elde edilmesi demektir. Eğer bir başarı bilimi varsa o, iyilerin başarılarında olduğu ölçüde kötülerin başarıları için de geçerlidir. Çünkü başarılı yazıklı (günahkâr) örnekleri başarılı aziz örneklerinden çok daha azladır.

Fakat bilim kurulursa bir kez, azize olduğu denli yazıklıya da yarar sağlayacaktır. Çünkü aziz eğer politikayla uğraşacaksa, tamamen günahkâr gibi başarı sağlama isteğinde olmalıdır.

Sorun en sonunda bir erk (iktidar) sorunudur. Siyasal bir sonuca varmak için şu, ya da bu tür bir erke (iktidara) sahip olmak gerekir. Bu açık olgu «hak üstün gelecektir» ya da «kötünün utkusu çok sürmeyecektir» türünden sloganlarla gizlenir.

Eğer sizin doğru sandığınız yan üstün gelirse bu, onun üstün güce sahip olmasındandır. Propagandada düşmanınızdan ya da karşıtınızdan daha erdemli görünmenizin bir üstünlük olduğu ve erdemli görünmenin tek yolunun erdemli olmak olduğu doğrudur. Bu nedenle zaferin, kamuca erdemli olduğu düşünülen şeye en çok sahip olan yanda kalması bazen mümkündür.

Bu hususun XI., XII. ve XIII. yüzyıllarda kilisenin gücünü artırması ve XVI. yüzyılda reformun başarıya ulaşmasında önemli bir öğe olduğunu onayarak (kabul ederek) Machiavelli'ye uymalıyız. Fakat, bunun önemli sınırlamaları vardır. Önce, propagandayı denetleyerek güç elde edenler, yandaşlarının erdemli görünmesini sağlayabilirler. Söz gelimi kimse New York, ya da Boston halk okulun da VI. Alexandros'un kötülüklerinden söz edemez. Sonra, apaçık köleliğin göründüğü karma karışık dönemler vardır. Machiavelli dönemi de onlardan biriydi.

(Halk Okulu —Public School— Amerika'da halkın verdiği vergilerle beslendiği için bu adı alan bir ilk ya da ortaokul. Bu okullar, belediyeler, kent meclisleri ya da devlet makamlarınca denetlenir. Parasızdır.)

ROUSSEAU'YU ÖNCELEMEK

Böyle zamanlarda çabucak gelişen ve insanlara bedelini ödediği her neni bağışlatan bir köpeksilik (kqnikos'luk) eğilimi baş gösterir. Machiavelli'nin söylediği gibi, bu zamanlarda bile bilisiz (cahil) halkın karşısına erdemli bir görünüşle çıkmak; istenir bir nendir.

Sorun bir adım öteye götürülebilir. Machiavelli, uygar kişilerin hemen kesinlikle, buluncu (vicdanı) tasasız benciller olduğu kanısındadır. Cumhuriyet kurmak isteyen bir kişinin o cumhuriyeti büyük kent ahalisiyle olmaktan çok, dağlılarla daha rahat kurabileceğini söyler. Çünkü kentliler artık bozulmuşlardır. (Rousseau'nun bu biçimde öncelendiğini görmek ilgi çekicidir. Machiavelli'yi hayal kırıklığına uğramış bir romantik olarak yorumlamak hiç de yanlış olmaz, tersine yerindedir.

Eğer kişi, buluncunda kuruntu taşımayan bir bencilse, en bilgece davranış yolu onun iş görmek zorunda olduğu topluluğa dayanacaktır. Rönesans kilisesi herkesi dehşete düşürmüştür. Fakat onun reform istetecek dehşete düşürmesi ancak Alplerin kuzeyinde olanaklı olmuştur.

Luther isyana başladığında papalığın geliri epey çoktu. VI. Alexandros'la II. Julius erdemli olaydı papalığın bu denli geliri olmazdı. Eğer bu doğruysa, rönesans İtalya'sındaki köpeksiliğin sonucudur. Dolayısıyle politikacıların, erdemli kişilerden destek görmeleri durumunda, iyi davranacağı sonucuna varılır. Bu davranış onların gücünü, ahlaksal yasalara aldırış etmeyen birine dayandırması durumundan daha iyi olacaktır. Aynı zamanda politikacılar, suçları (eğer varsa) büyük ölçüde bilinebilecek bir toplulukta daha iyi davranacaktır. Bu davranış, sıkı bir sansürün geçerli olduğu topluluklardakinden daha iyi olacaktır.

İkiyüzlülükle birtakım başarılar kazanılabileceği kesindir. Fakat bu başarılar, uygun kurumlarla azaltılabilir.

Machiavelli'nin siyasal düşüncesi, eskilerin çoğunun düşüncesini andırır. Bir bakıma oldukça sığdır. Lykurgos ve Solon gibi, önce var olana bakılmaksızın topluluğu tek bir parça biçiminde yarattığı varsayılan yasa koyucular üzerinde durulmuştur.

Topluluktaki derinin organik bir gelişmeye (gelişmeyi devlet adamı sağlar belli bir sınıra değin) benzer tutulması, daha çok moderndir ve evrim kuramıyle büyük ölçüde güçlendirilmiştir. Bu kavram Machiavelli'de Platon'dan daha yaygın değildir.

Toplumun evrimsel görünüşünün geçmişte doğruysa da artık uygulama özelliğini yitirdiği, imdi (hal) ve gelecek için çok daha mekanist bir görüşle değiştirilmesi gerektiği söylenebilir.

Rusya ve Almanya mitolojik bir figür olan Lykurgos'un, İsparta'nın siyasal yapısında yarattığı varsayılan yolun hemen hemen aynı bir yolda yeni toplum yaratmıştır.

Eski yasa koyucu cana yakın bir efsaneydi, yeni yasa koyucuysa dehşet verici bir gerçekliktir. Dünya eskisinden daha çok Machiavelli'ci olmuş ve onun felsefesinin. Hayırlamayı uman modern insan XIX. yüzyılda gerektiğinden daha derin düşünmek zorunda kalmıştır.

IV. KONU
ERASMUS VE MORE

Kuzey ülkelerinde rönesans İtalya'dan daha sonra başladı ve hemen reformla karışmış bir duruma geldi. Fakat, XVI. yüzyılın başında yeni bilginin Fransa, İngiltere ve Almanya'da teolojik tartışmaya karışmadan iyice yayıldığı kısa bir dönem vardı. Kuzey rönesansı pek çok bakımdan İtalya'nınkinden ayrımlıydı (farklıydı).

O rönesans anarşist ve ahlak dışı değildi. Tersine, sofuluk ve kamu erdemiyle ilişkiliydi. Bilgi ölçütlerini (standartlarını) İncil'e uygulamağa ve *Vulgata*'dan daha kesin bir metin elde etmeğe çalışıyordu. Kuzey rönesansı ana İtalya rönesansından daha parlak ve daha sağlam, kişisel bilgi gösterisine daha az meraklı, bilgiyi olanaklı ölçüde geniş bir alana yaymağa daha çok istekliydi.

İki kişi, Erasmus ve Sir Thomas More, Kuzey rönesansının örnekleri olarak gösterilebilir. Onlar iki yakın dosttu ve ortak pek çok nene sahipti. More'un daha az bilgili olmasına karşın, ikisi de ilginç kişiydi onların. İkisi de skolastik felsefeden nefret ediyordu ve kilise içindeki dinsel bir reforma yandaştı. İkisi de reform sırasında Protestanların ayrılık yaratmasına üzüldüler. İkisi de kurnaz, zeki, mizah dolu bir karaktere sahip ve çok usta yazarlardı.

Luther'in isyanından önce düşünce önderleri vardı. Fakat o isyandan sonra dünya, Luther gibi önderler tipinde insanlar için Katoliklerden de Luthercilerden de daha haşindi. More şehit edildi, Erasmus etkisiz duruma getirildi.

Ne Erasmus sözcüğün tam anlamıyle filozoftu, ne de More. Ben, devrim öncesi çağın mizacını aydınlatmaları dolayısıyle söz açtım onlardan. O çağda ılımlı bir reform için yaygın bir istek vardı ve çekingen kişiler, aşırı uçtakiler yönünden korkutulup tutuculuğa dönmemişti henüz.

Erasmus'la More tanrıbilim (teoloji)ya da felsefede, sistematik herşeye karşı hoşnutsuzluğu temsil eder. Skolastiğe karşı tepkiyi belirleyen de bu hoşnutsuzluktur.

ERASMUS

Erasmus (1466-1536) Rotterdam'da doğmuştu. Onun Huizinga yönünden kaleme alınmış olağanüstü yaşam öyküsünün (biografisini) izleyeceğim çoğunluk. Gayrimeşruydu ve doğumunun koşulları konusunda doğru olmayan romantik bir öykü uydurmuştu.

Erasmus'un babası gerçekte bir rahipti. Grekçeyi de kapsayan bazı nenler biliyordu. Erasmus büyümeden annesini, babasını kaybetti. Onun koruyucuları (hâmileri) görünüşe göre Erasmus'un parasını yediklerinden, onu Steyr manastırında bir keşiş olması için kandırdılar. Bu, Erasmus'un yaşantısı boyunca nedamet duyduğu bir adım oldu.

Koruyuculardan biri bir öğretmendi. Fakat, Erasmus'un bir öğrenci olarak bildiği Latince'den daha az Latince biliyordu. Çocuktan gelen Latince bir mektuba karşılık olarak, koruyucu öğretmen «eğer yine bu kadar tantanalı yazacaksan, bari bir de açıklama ekle» diye yanıt vermişti.

1493'te Erasmus, Altın Yapağı Tarikatı'nın dinsel uygulamalarını yöneten Cambrai piskoposunun sekreteri oldu. Bu görev ona manastırı bırakıp yolculuk etme olanağı verdi. Fakat, Erasmus, umduğu halde İtalya'ya gidemedi. Grekçe'yi henüz yüzeyden biliyordu. Fakat eksiksiz bir Latinceye sahipti. Lorenzo Valla'ya özellikle hayrandı.

DÜŞÜNCELERİ

Erasmus, Latinciliği Tanrı'ya gerçek bağlılıkla tamamen uzlaşır saymış ve sofu Augustinus'la, Jeromius'u, Latinlerin de Tanrı'ya bağlı olabileceği konusunda örnek olarak göstermişti. (Erasmus, Jeromius'un düşte Cicero'yu okuduğu için azar işitmiş olduğunu unutmuş her halde!)

Bir süre Paris Üniversitesinde okumuştur Erasmus. Fakat orada kendisine yarayacak bir nen bulamamıştır. Üniversite, skolastikliğin başlangıcından Gerson'a, ve konsül hareketine kadar büyük günlerini yaşamıştı. Fakat, imdi eski tartışmalar tatsız bulunuyordu.

Aquino'lu Thomas'çılar ve Duns Scotus'çular (onlara «eskiler» denirdi) «terministler» (Tanrı'nın bireyleri denemek için belli bir mühlet ayırdığını ve insanların mühlet içinde rahmet diyebileceğini kabul edenler) ya da «modernler» adı verilen Ockhamlılara karşı mücadeleye girişmişlerdi. Sonunda uzlaştı onlar (yıl 1482) ve Paris'in üniversite çevreleri dışında yandaş toplayan insancılara karşı ortak saldırıya giriştiler.

Erasmus, yıpranmış ve eskimiş saydığı skolastiklerden nefret etmekteydi. Bir mektubunda doktor unvanını almak için skolastiklere karşı ne onur okşayıcı, ne de saman altından su yürütücü sözler söylediğini açıklar. O gerçekte, hiç bir filozofu, Platon'la Aristoteles'i bile beğenmezdi. Hâlbuki bu iki filozof, eskilerden oldukları için saygıyla anılmalıydı o sıralar.

1499'da Erasmus İngiltere'ye ilk ziyaretini yaptı. Orada kızları öpme modası hoşuna gitti. Colet ve More'la dost oldu. Dostları Erasmus'u boş edebiyat yazılarıyle uğraşacağına ciddî yapıt vermeğe gönüllendirdi (teşvik etti).

Colet, Grekçe bilmeden İncil üzerine vaazlar veriyordu. Erasmus, İncil üzerinde çalışmaktan hoşlanacağını düşünerek. Grekçenin gerekli olduğuna karar verdi. İngiltereden 1500 yılı başlangıcında ayrılarak Grekçe öğrenmeğe girişti. Bir öğretmen tutamayacak denli yoksuldu. Buna karşın 1502 sonbaharında

Grekçe yetkin bir bilgiye sahipti. 1506 yılında İtalya'ya gittiği zaman İtalyanların, kendisine bir nen öğretecek aşamada olmadıklarını gördü.

Erasmus, Sanctus Jeromius'u yayınlamağa ve Grek Ant'ını (Ahd'ini) yeniden Latinceye çevirmeğe karar verdi. Her iki karar da 1516 yılında gerçekleşti. *Vulgata*'da kesin olmayan noktalanır Erasmus yönünden ortaya çıkarılması, sonradan Protestanlarca tartışmalar sırasında kullanıldı. Erasmus, İbranîceyi de öğrenmeye çalıştı, fakat vaz geçti.

«DELİLİĞE ÖVGÜ»

Erasmus'un hala okunan tek kitabı «*Deliliğe Övgü*» adını taşır. Böyle bir kitap yazma düşüncesi Erasmus'un kafasında ilk kez, 1509 yılında İtalya'dan İngiltere'ye gitmek üzere Alpleri geçerken ortaya çıktı. Kitap Londra'da Sir Thomas More'un evinde çabucak yazıldı ve bir söz oyunuyle More'a armağan edildi. («Moros» deli anlamına gelmektedir.)

Kitapta delilik bir kişilik alarak konuşur. Kendini büyük bir beğeniyle (zevkle) över. Metin Holbein'in tanıtlarıyle (tasvirleriyle) daha da canlanır.

Delilik insan yaşantısının bütün bölümlerini, bütün sınıfları ve bütün meslekleri kapsar. Fakat delilik olmasa insan ırkı ortadan kalkar. Delilik olmadan kim kiminle evlenebilir? Delilik, bilgeliğe panzehir olan öğütler

verir. Zararsız ve aptal, fakat erkeklerin ters tabiatını düzelten sertliğini yumuşatan yaratıklarla, yani kadınlarla evlenmek gibi.

Pohpohlamaksızın, kendini beğenmeksizin kim mutlu olabilir? İşte böyle bir mutluluk deliliktir. En mutlu kişiler ilkelliğe en yakın olanlar ve akılla bağlantılarını koparanlardır.

En iyi mutluluk aldanmaktan gelen mutluluktur. Çünkü onun maliyeti çok düşüktür. Bir insanın kendini kral sayması, gerçekten kral olmasından çok daha kolaydır.

Erasmus daha sonra ulusal onur ve meslekle övünme gibi hususlarla eğlenir. Hemen bütün sanat ve bilim profesörleri dehşetli onurludur (kibirlidir) ve mutluluklarını bu onurdan türetirler.

Satir'in, yerini hakarete bıraktığı ve deliliğin, Erasmus'a ilişkin ciddi düşünceleri dile getirdiği noktalar bulunmaktadır. Bunlar, kiliseyle ilgili konuların küçümsenmesini içerir. Rahiplerin «her ruhun arafta kalacağı zamanı hesaplamasına yarayan» bağışlamalar ve endüljanslar, azizlere dahası Bakire Meryem'e tapınma («Bakire'nin kör tapınıcıları, anayı oğuldan üstün tutacağını sanır»), tanrıbilimcilerin teslis ve, İsa'nın insan yapısı ve biçimi alması sorunu üzerindeki tartışmaları, tözün dönüşümü öğretisi (Şarapla ekmek yeme ayininde şarabın, İsa'nın kanı ekmeğin, eti olduğunu ileri süren öğreti) skolastik mezhepler kardinallar, piskoposlar, bunların tümü gülünç kılığa sokulmuştur.

Manastır tarikatlarına karşı girişilen saldırı, özellikle şiddetlidir: O tarikat mensupları, «kafası bozulmuş ahmaklardır. Dinle pek ilgili değillerdir. Yine de «kendilerini beğenir, kendi mutluluklarına biterler.»

Tarikatlara göre din, sanki kılı kırk yaran yargılardan doğmuştur. «Sandallarının bağına atacakları düğümün sayısı, kendilerine özgü giysilerin hangi renk olacağı, hangi maddeden yapılacağı, kuşaklarının hangi genişlikte ve uzunlukta olacağı» ve daha bir yığın ayrıntı tarikatçıların ergilerini (zihinlerini) kurcalayıp durur.»

«Mahkeme-i Kübra»da tarikatçıların savunmalarını dinlemek ne hoş olurdu! Birisi, sadece balık yiyerek özdeksel (cismani) iştihasını nasıl öldürdüğünü böbürlenerek anlatacak; bir başkası, kutsal mezburları makamla söylemek gibi tanrısal bir işe bütün zamanını ayırdığını anlatmağa çalışacak. Bir öbürü 60 yılda paraya ancak kalın bir eldivenle dokunduğunu anlatmak isteyecektir.» Fakat İsa, onların sözünü kesecek; «yazıklar olsun size şeriatçılar, fıkıh ustaları», « ... Size sadece bir ilke bıraktım: 'birbirinizi

seviniz’ dedim. Kimsenin ağzından bu yargıyı gerekince yerine getirdiği konusunda tek laf işitmedim. Rahiplerin vay başına geleceklere! Çünkü onlar inananların günah çıkartma sırasında saflıkla söylediklerini esrik (sarhoş) oldukları zaman gevezelik ederek ağızlarından kaçırırlar.

Papaların da bakılmamıştır gözünün yaşına. Onlar alçak gönüllülük ve yoksullukta efendilerini (İsa’yı) taklit etmeliler. «Onların tek silahı Ruhul Kuds’ün silahı olmalı. Bu silah konusunda onlar gerçekten cömert. Yasaklamalarında, hayırlamalarında kınamalarında, gücenmelerinde büyük küçük afarozlarında, kızdıklarına saldırttıkları kükreyen boğalarında hep onu kullanırlar. Bu çok kutsal babalar, Ruhul Kuds’ün silahlarını kendi sanılarına göre Sanctus Petrus özelgesini (mülkünü) tanrı korkusuyle değil şeytan kışkırtmasıyle ufalayıp dağıtmak isteyenlere karşı başvururlar çoğunluk.»

Yukarki parçalardan Erasmus’un reformu hoş karşılayacağı varsayılabilirdi. Fakat tersi çıktı.

Kitap, gerçek dinin bir tür delilik olduğu konusunda ciddi bir düşünceyle sona erer. İki tür delilik vardır.

1 — Alaycı bir dille övülen delilik,

2 — Ciddi olarak övülen delilik,

Ciddi olarak övülen delilik hıristiyan sadeliğinde ortaya çıkan türdendir. Bu övgü, Erasmus’un skolastik felsefeden ve latincesi klasik olmayan ukala doktorlardan hoşlanmayışının bir parçasıydı. Fakat onun daha derin bir yanı da bulunmaktadır.

O bildiğim denli, edebiyatta Rousseau’nun *Rahibi*’yle ortaya atılan görüşün ilk belirtisidir. Bu görüşe göre gerçek din yürekten gelir kafadan değil ve bütün özentili tanrıbilim fuzulidir.

Bu görüş gittikçe yaygınlaşmıştır ve şimdi protestanlar arasında genellikle denecek ölçüde kabul edilmektedir. Bu görüş esas olarak Hellence zekâcılığın kuzeyin duyguculuğuyle hayırlanması demektir.

Erasmus İngiltere’ye yaptığı ikinci ziyarette kısmen Londra’da kısmen Cambridge’de beş yıl geçirmiş (1509-1514), İngiliz insancılığını uyarmada büyük etki yapmıştır.

İngiltere’de soylu kişilerin çocuklarının okuduğu ilkokullardaki öğretim son zamanlara değin değişmedi, hemen hemen aynen Erasmus’un arzulamış olduğu biçimde kaldı. Temel Grekçe ve Latince bilgisi verdi. Bu bilgi yalnız çeviri değil, nazım ve nesir kompozisyonuydu.

Bilim XVII. yüzyıldan beri entellektüel alanda egemense de kibar ya da kutsal bir kişinin dikkatini çekmeğe değer bulunmamıştı. Platon, incelenmesi gerekli bir kişiydi. Fakat Platon'un incelenmeğe değer bulduğu konular hakkında aynı şey düşünülmüyordu. Bütün bunlar Erasmus etkisiyle aynı çizgide olan hususlardı.

Rönesans adamlarının geniş bir merakı vardı. «Bu adamlar» der Huizinga, «Arzuladıkları çarpıcı olaylara, acayip ayrıntılara, nadir görülen ve normal dışı şeylere hiç bir zaman erememişlerdir.» Fakat başlangıçta onlar bu şeyleri dünyada değil, eski kitaplarda araştırmışlardı. Erasmus dünyaya ilgi göstermişti, fakat onu ham biçimiyle sindiremedi. Erasmus'un dünyayı özümlemesi için, onun Latince ve Grekçeyle biraz çeşnilenmesi gerekti.

Gezginlerin öyküleri bir kulaktan girip öbüründen çıkmaktaydı. Fakat Roma tarihçisi Phillinius'un 37 ciltlik coğrafya tabiat bilimleri, tıp ve sanat tarihini içeren *«Naturalis Historia»* adlı yapıtındaki herhangi bir olağan üstü olaya şıp diye inanılırdı. Bununla birlikte merak, derece derece, kitaplardan gerçek dünyaya aktarıldı. İnsanlar, klasik kitaplarda anlatılanlardan çok, gerçekte ortaya çıkan vahşi ve acayip hayvanlara ilgi gösterdi.

Shakesperae'in *«Fırtına»,* adlı oyunundaki Caliban Montaigne'den ve Montaigne'nin yamyamları gezginlerden türemişti. «İnsan - yiyiciler ve başları omuzlarının altından biten insanlar» Othello yönünden görülmüştü ve eski dönemlerden türetilmemişti.

Böylece Rönesans'ın merakı, edebi biçimden, yavaş yavaş bilimsele dönüştü. Yeni olguların çağlayanı insanları öyle kapladı ki, başlangıçta kolayca akıntıya kapılıp sürüklenmek işten bile değildi.

Eski sistemler yanlıştı açıkça. Aristoteles fiziği Ptolemaeos astronomisi, Galenus tıbbı, yapılan buluşları kapsayacak ölçüde kapsamlaştırılamazdı.

Montaigne ve Shakespeare karmaşıklıktan hoşnuttu. Buluş zevk vericidir. Sistem onun düşmanıdır. Olgulardan sağlanan yeni bilgilerin sistem kuran yetenekle birleştirilmesi XVI. yüzyıla gelinceye değin olanaklı olmamıştır. Bütün bunlar, Columbus'u Argonautlardan daha az ilginç bulan Erasmus'la aramızdaki uzaklığı artırmıştır.

Erasmus, tedavi kabul etmez biçimde edebiyatçıydı ve bu ona sıkıntı vermiyordu. *Enchridion Militis Chritiani* adlı ve bilisiz askerlere öğüt veren

bir kitap yazdı. Askerler İncil'i aynı zamanda Platon'u, Ambrosius'u, Jeromius'u ve Agustinus'u okumalıydı.

Erasmus, Latin atasözlerini büyük ölçüde toplamış yayınlamıştı. Daha sonraki baskılara, çok sayıda Grek atasözü de eklendi. Ereği halkın Latinceyi deyiş özelliklerine dikkat ederek (idyomatik olarak) yazabilmesiydi.

O, herkese gündelik sorunlarda; örneğin bowl oyununda Latince konuşmayı öğretmek amacıyle, geniş başarı kazanan *Gündelik Konuşmalar* diye kitap da yazmıştı. Bu o sıralar, imdi göründüğünden daha yararlıydı. Latince uluslararası tek dildi ve Paris Üniversitesindeki öğrenciler batı Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden gelmişlerdi. Çok kez iki öğrencinin tek anlaşma aracı belkilikle (muhtemelen) Latinceydi.

Reformdan sonra Erasmus önce eksiksiz katolik sünnîliğini sürdüren Louvain'de sonra protestan olan Basel'de yaşadı. Her iki yan da onu kendi listesine katmak istedi uzun zaman. Fakat boşuna. (Görmüş olduğumuz gibi Erasmus kiliseye ait hususları küçümsediğini ve papaların aşağılık olduğunu açıklamıştı.)

Luther'in başkaldırdığı 1518 yılında Julius Exclusus adlı ve II. Julius'un cennete girmeyi başaramadığını anlatan bir taşlama (hicviye) yayınladı. Fakat Luther'in şiddeti, onun yüz geri etmesine yol açtı. Erasmus savaştan nefret ediyordu.

Nihayet katoliklerin safına katıldı. 1524'te Luther'in Augustinus'u izleyerek ve abartarak özgür istemi hayırlamasına (reddetmesine) karşılık, özgür istemi savunan bir yapıt yazdı. Luther kabaca cevap verdi. Erasmus, daha çok tepki gösterdi. O zamandan ölümüne değin gittikçe önemsizleşti. Erasmus daima çekingendi. Zaman artık çekingen insanların değildi. Namuslu kişiler için tek onurlu almaşıklar (alternatifler) şehitlik ya da utkuydu (zaferdi).

Erasmus'un dostu More, şehitliği seçmeğe zorlandı. Erasmus, bu konuda şu yorumu yaptı: «Keşke More, tehlikeli işlere hiç karışmasaydı da tanrıbilimsel (teolojik) davayı tanrıbilimcilere bıraksaydı.» Erasmus yeni erdemler ve yeni kötülükler çağı görecek denli uzun yaşadı. Ne yeni erdem olan yiğitlikten, ne de yeni kötülük olan hoşgörü kıtlığından nasibi vardı onun.

SIR THOMAS MORE

Sir Thomas More (1478-1535) Erasmus'tan çok daha fazla hayranlık duyulacak, fakat etki bakımından daha az önemli bir kişidir. Bir insancıl olmakla birlikte derin sofudur.

Oxford'ta o zaman pek alışkanlık olmayan Grekce öğrenimine başlamış ve İtalyan «kâfirlerine» duygudaşlık (sempati) duymayı bellemiştir. Gerek otoriteler, gerekse babası yüzünden gelen karşı duruşlarla üniversiteden ayrılmış. Fakat Carthusias'çıların etkisi altında kalarak aşırı, çileler çekmiş ve bu tarikata katılmayı da düşünmüştür.

Katılma işinden o sırada tanıştığı Erasmus'un etkisiyle caymış, hukukçu olan babasının mesleğini izlemeğe karar vermiştir.

Thomas More'u 1504'te parlamento üyesi olarak ve VIII. Henry'nin vergi isteğine karşı duranların başında görüyoruz. More'un muhalefette başarı göstermesi üzerine kızan kral, More'un babasını Londra kulesine hapsetmiş, fakat 100 sterlin karşılığında serbest bırakmıştır.

More, avukatlık yapmağa başlamış ve, yine Vlll. Henry'nin gözüne girmiş. 1514'te şövalye olmuş, değişik elçiliklere atanmıştır.

Kral, More'u sarayına davet ediyor. Fakat More gitmiyordu. Nihayet VIII. Henry, More'un çağrılısı olarak Chelsea'daki evine gelip onunla yemek yedi. Kraldan fazla bir şey beklemiyordu More. Kralın kendisine karşı gösterdiği kayırmalı (lütufkâr) davranış karşısında kutlandığı zaman «Eğer başım ona Fransa'da bir şato kazandıracaksa feda olsun» yanıtını verdi.

Wolsey düştüğü zaman kral More'u onun yerine adalet bakanı yaptı. Alışılanın tersine More mahkemeye işi düşenlerden sungu (hediye) almayı hayırladı. Kral Aragonlu Catherine'i boşamak ve Anne Boleyn'le evlenmek istiyordu. More boşanma isteğine değişmez biçimde karşı çıktığı için gözden düştü. 1532 yılında istifa etti.

Onun görevdeyken rüşvet almadığı, çekilmesinden sonra yılda sadece 100 sterlinle geçinmek zorunda kalmasıyle kanıtlanabilir. Kral, More'u, düşüncelerine karşın Anne Boleyn'le evlenme törenine çağırdı. Fakat More, çağrıyı onamadı (kabul etmedi).

1534'te VIII. Henry parlamentodan *Üstünlük Yasası*'nı geçirdi. Bu yasaya göre İngiliz kilisesinin başı papa değil kraldı. Bu yasaya göre, kralın papadan üstün olduğuna değin yemin edilmesi gerekiyordu. More yemin

etmedi. Bu, ölüm cezası içermeyen bir ihanet yanlışıydı. Ancak, çok kuşkulu tanıklıklarla More'un «parlamento böyle bir yasa *çıkaramaz*» dediği kanıtlandı. Böylece o vatana ihanet suçu işlemiş oluyordu. Başı kesilerek idam edildi. More'un özelgesi (emlaki) Prenses Elizabeth'e verildi. Elizabeth, ölümüne değin, bu özelgeyi elinde bulundurdu.

UTOPIA

More hemen hemen yalnızca Utopia'sı (yazılışı 1518) dolayısıyle anımsanır. Utopia güney yarım küresinde bir adadır. Orada her nen, olanaklı en iyi yolda yapılır. Ada arada bir Raphael Hythloday adlı bir gemici yönünden ziyaret edilir. Raphael Hythloday beş yıl orada yaşamış ve sonra adanın, bilgeliğe dayanan kurumlarını tanıtmak üzere Avrupa'ya dönmüştü.

Utopia'da Platon'un cumhuriyetinde olduğu gibi bütün şeyler ortaktır. Çünkü özel mülkün olduğu yerde kamu yararı sürdürülemez ve komünizm olmadan eşitlik olamaz. Aytışımında (dialogunda) More komünizmin insanı tembelleştireceği ve yöneticilere karşı saygıyı yitireceği düşüncesine karşı durur. Buna Raphael, Utopia'da yaşamış kişinin aynı neni düşünemeyeceğini söyleyerek yanıtlar.

Utopia'da hepsi aynı plana sahip 54 kent vardır. Sadece başkent planı değişiktir. Bütün caddeler 20 ayak (aşağı yukarı 10.5m) genişliğindedir ve herkesin evi tıpatıp birbirine benzemektedir. Evlerde bir sokak, bir de bahçe kapısı vardır. Kapılarda kilit yoktur. Herkes istediği eve girebilir. Damlar düzdür.

Halk 10 yılda bir değiştirir evini. (Anlaşıldığına göre bu, sahiplik duygusuna engel olmak içindir.) Köylerde her biri en az 40 kişiyi barındıran çiftlikler vardır. Bu 40 kişi arasında iki köle de yer alır. Her çiftlik, bir erkek ve bir de kadının yönetimindedir. Onlar yaşlı ve bilge kişilerdir.

Civcivler tavukların kuluçkaya yatırılmasıyle değil de, kuluçka makineleriyle elde edilir. (Bu makineler More zamanında henüz ortaya çıkmamıştı). Herkes aynı biçimde giyinir. Yalnız erkeklerin giyinişiyle kadınların giyinişi, evlilerin giyinişiyle, evli olmayanların giyinişi arasında ayrım (ark) vardır.

Moda asla değişmez, yaz ve kış giysileri arasında bir ayrım yapılmaz. Çalışırken deri ya da pösteki giyilir. Bir giysi yedi yıl dayanacaktır. Çalışma bitince iş giysilerinin üstüne yünden bir harmaniye atılır. Bütün

harmaniyeler birbirinin aynıdır ve doğal yün rengindedir. Her aile kendi giysisini kendi yapar.

Herkes (kadın ve erkek) günde altı saat çalışır. Üç saat öğle yemeğinden önce, üç saat öğle yemeğinden sonra. Herkes, saat sekiz oluncaya çekilir ve sekiz saat uyur. Sabahın erken saatlerinde konferanslar verilir. Bunları dinlemek zorunda değildir herkes. Giden gider.

Akşam yemeğinden sonra bir saat oyun oynanır. Altı saatlik iş yeterlidir. Çünkü boş gezen yoktur, yararsız iş de yoktur.

More, «bizim toplumumuzda» diyor «kadınlar, rahipler, hizmetçiler, dilenciler çoğunluk yararlı bir iş yapmaz. Zenginlerin varlığı dolayısıyle gereksiz lüksler yaratma yolunda çok emek harcanır. İşte bütün bunların önüne Utopia’yla geçilir.»

Bazen bir artık-değer ortaya çıkar ve «magistratus» denen yargıçlar, o zaman günlük çalışma saatlerini kısaltırlar.

Bazı insanlar bilim adamı olmak için seçilmiştir ve yeterli bulundukları sürece başka işlerden bağışık (muaf) tutulurlar. Yönetimle ilgili kişiler, bilgililer arasından seçilir. Hükümet temsilci bir demokrasidir, dolaysız bir seçim sistemiyle iş başına gelir. Onun başında, bir hükümdar vardır. Bu hükümdar yaşantısı boyunca görev yapmak üzere seçilmiştir. Fakat tiranlığa saparsa azledilir.

Aile hayatı ataerkildir (pederşahi). Evlenen erkek çocuklar baba evinde kalır ve baba yönünden yönetilir. Baba bunarsa, yönetim büyük oğula geçer. Bir aile çok genişlerse fazla çocuklar başka bir aileye aktarılır.

Bir kent çok büyürse orada oturanlardan bazısı başka bir kente gönderilir. Eğer bütün kentler çok genişlerse boş bir yerde, yeni bir kent kurulur. (Bütün boş yerler bitince ne yapılacağı söylenmiyor.)

Hayvanların yiyecek sağlamak amacıyle öldürülmesi, özgür yurttaşlar zalimliği öğrenmesin diye kölelere havale edilir.

Sayrılar için sayrılar evi bulunur. Bunlar, hasta olanların yeğ tutacağı ölçüde eksiksizdir. Evde yemeğe izin vardır. Fakat çok kişi kamuya özgü salonlarda yer. Burada «aşağılık» hizmetler yine kölelerce görülür. Fakat, yemeği kadınlar pişirir ve garsonluğu erkek çocuklar yapar.

Erkekler bir sırada oturur, kadınlarsa başka sırada. Beş yaşından küçük çocuğu olan anneler için ayrı salon vardır. Her kadın kendi çocuğuna kendi bakar. Beş yaşından büyük çocuklar, eğer garsonluk edemeyecek denli küçükse, büyükleri yemek yerken «olağanüstü bir sessizlikle» ayakta

bekler. Onlar için ayrı yemek verilmez. «Büyüklerden kalanla yetinin» denir.

Erkek olsun, kadın olsun, evlenirken bakir ya da bakire değilse, şiddetli ceza görür. Ahlâk dışı bir davranışın ortaya çıktığı evin aile başkanı, dikkatsizliği dolayısıyle lanetlenir.

Evlenmeden önce, gelin ve damat birbirlerini çıplak olarak görür. Kimse eğerini ve dizginini çıkarmadan bir at almaz. Evlenme de bunun gibidir. İki taraftan birinin başkalarıyle cinsel ilişki kurması ya da «dayanılmaz ölçüde aksi olması» boşanma nedenidir. Fakat suçlu olan yan yeniden evlenemez. Bazen her iki yan da istediği için boşanma kararı verilir. Evliliği bozanlar kölelikle cezalandırılır.

Özellikle, Adada bulunmayan demirin sağlanması amacıyle dış ticaret yapılır. Ticaret aynı zamanda savaşla ilgili ereklerde de işe yarar. Erkekler kadar kadınlar da savaşmasını öğrendikleri halde, Utopialılar savaşçılıklarıyle süel (askerî) utkularla (zaferlerle) övünmez.

Onlar:

1. İstilâ edildiği zaman kendi ülkelerini savunmak.

2. Bir müttefikin ülkesini istilâdan kurtarmak.

3. Bir ulusu, zulmeden bir tiranın elinden alıp özgürlüğe kavuşturmak amacıyle savaşmak zorunda kalırlar.

Fakat ellerinden geldiğince savaşlarını kendi adlarına yürütecek ödentili (ücretli) askerler tutarlar.

Başka ulusları borçlandırmak ve bu borç karşılığında onlardan ödentili asker istemek de erek edilinmiştir.

Savaş için altın ve gümüş yığılması yararlı görülür. Çünkü o para, tutulacak askerlere sarfedilecektir.

Utopialılar için paranın gereği yoktur. Oturak ve köle zinciri olarak kullanıp, altından nefret etmesini öğrenirler. İnciler ve elmaslar, sadece küçük çocukları süsler, büyükleri değil.

Savaşta düşman yanın hükümdarını öldürene büyük ödül verilir, canlı olarak getirenin ödülü artırılır. Yağı (düşman) hükümdar kendiliğinden teslim olursa, büyük ödül alma hakkını kazanır.

Düşman yanın halkına acınır. Çünkü onların, «hükümdarları, ya da başkanları yönünden tutulmaz bir çılgınlıkla savaşa zorlandığı ve sürüklendiği» bilinir. Kadınlar da erkekler ölçüsünde savaşçıdır. Fakat kimse savaşmaya zorlanamaz. «Savaş için ustalıkla, olağanüstü aygıtlar

tasarlar ve bulurlar.» Adalıların savaşa karşı tutumlarının, onlar gereğinde yiğitlik gösterebiliyorsa da, yiğitçe olmaktan çok duygusal olduğu görülüyor.

Ahlâk konusuna gelince adalıların mutluluğu zevkte bulmağa eğilimli oldukları anlaşılıyor. Bununla birlikte böyle bir görüşün kötü sonuçları yoktur. Çünkü onlar gelecek hayatta iyinin ödül alacağı ve kötünün ceza göreceğini hesap etmektedir.

Çileci değildir Adalılar, orucu aptallık sayar. Aralarında pek çok dinsel kişi vardır. Dinsel kişiler hoşgörülür.

Herkes Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe inanır. İnanmayan birkaçı yurttaş sayılamaz ve siyasal yaşantıya katılamaz. Fakat, başka bakımlardan rahatsız da edilmezler.

Bazı kutsal kişiler, ekmek ve et yemez ve evlenmez. Onlar kutsal sayılır, fakat, bilge değil. Kadınlar rahip olabilir. Fakat yaşlı ve dullarsa. Rahiplerin sayısı azdır. Onlar onurlanır, fakat hiç bir güce sahip değillerdir toplum içinde.

Köleler, adi suçlar dolayısıyle mahkûm edilmiş kişiler ya da kendi ülkelerinde ölüm cezası giymiş fakat Utopialılar yönünden kölelik yapmaları kabul edilmiş yabancılardır.

Istıraplı, tedavi edilmez bir sayrılık hastalık) görüldüğünde, sayrıya intihar etmesi salık verilir. Faka sayrı hayırlarsa büyük bir özenle bakılır.

Raphael Hythloday, Utopialılara hristiyanlığı anlattığı ve İsa'nın özel mülke karşı olduğu öğrenilince pek çok Adalının hıristiyan olduğunu öyküler. Komünizmin önemi üzerinde sürekli olarak durulur. Utopia'nın sonu şöyledir: «Bütün öbür uluslarda servet adı ve ünvanı altında, elde, kendine mal mülk edinen zenginlerin dalaveresinden başka hemen hemen hiç bir nen görmedim.»

More'un *Ütopia*'sı çok bakımdan, şaşılacak ölçüde liberaldir. Komünizmi salık vermesi konusunu düşünmüyorum pek. O, pek çok dinsel eylemin geleneğinde zaten vardır.

Daha çok savaş konusu, din ve dinsel hoş görü konusunda söylenenler üzerinde duruyorum. Hayvanların gelişi güzel öldürülmesine karşı ileri sürülenler (avcılık aleyhinde çok beliğ bir parça var) ve yumuşak ceza yasası üzerine söylenenler düşündürücüdür benim için. (Kitap, hırsızlık için ölüm cezası verilmesini eleştiren bir kanıtla başlar.)

Fakat, More'un *Ütopia*'sında hayatın başka utopialarda olduğu kadar, dayanılmaz ölçüde sıkıcı olduğu kabul edilmelidir.

Değişikliktir mutluluğun esası, *Utopia*'daysa pek az değişiklik vardır. Hayali olduğu denli aktüel olan bütün planlı toplumsal sistemlerin eksikliğidir bu.

V. KONU
REFORM VE KARŞI REFORM

Reform ve karşı reform, daha az uygar toplumların İtalya yönünden sürdürülen zekâ egemenliğine karşı baş kaldırmasını temsil eder. Reformda başkaldırma siyasal ve aynı zamanda tanrıbilimseldi. Papanın otoritesi reddedilmişti, onun cennet anahtarlarını elde bulundurduğu iddiasıyle elde ettiği haraç artık verilmez oldu.

Karşı reformdaysa, sadece rönesans İtalyası'nın ergisel (zihinsel) ve ahlaksal özgürlüğüne bir başkaldırma söz konusuydu.

Papanın gücü azalmamış, artmıştı. Aynı zamanda onun otoritesinin Borgias ve Mecidi ailelerinin hiç bir nene aldırış etmeyen gevşek yaşayışıyle uyuşkun olmadığı açığa çıkmıştı.

Kabaca dendikte reform Alman, karşı reform İspanyol işiydi. Din savaşları aynı zamanda İspanya'yla onun düşmanları arasındaki savaşlardı. Bu savaşlar, İspanyol gücünün, doruğunda olduğu bir zamana rastgelmişti.

Kuzey ülkelerinde Rönesans İtalya'sına karşı kamuoyunun tutumu, zamanında İngilizlerce şöyle dile getirilmişti:

İtalyanlaşmış İngiliz
Bedenleşmiş şeytandır.

Shakespeare'in yapıtlarında kaç tane kötü kişinin İtalyan olduğunu anımsamak gerek. Zago belki en ileri gelen bir örnektir. Daha aydınlatıcı bir örnek *Cymbeline'*deki *Iachimo'*dur.

lachimo İtalya'da yolculuk eden erdemli Briton'u yanlış yola yöneltir ve İngiltere'ye gelerek kendisinden kuşkulanmayan halk üzerinde sinsi isteklerini uygulamağa girişir.

İtalyanlara karşı duyulan manevî güceniklik reformla çok ilgilidir. Üzüntüyle söyleyelim, bu güceniklik İtalya'nın uygarlık için yaptıklarının da ergilerde (zihinlerde) kınanmasına yol açmıştır.

ÜÇ REFORM ADAMI

Üç reform ve karşı-reform adamı Luther, Calvin ve Loyola'dır. Bunların her üçü de kendilerinden az önce yaşayan Erasmus, More gibi İtalyanlarla mukayese edilirse felsefede, ortaçağ zihniyetine sahipti.

Reform eylemini izleyen çağ, felsefi olarak boştur. Luther ve Calvin, Sanctus Augustinus'a dönmüş, fakat Augustinus öğretisinin ruh-Tanrı ilişkisini ele alan parçası üzerinde durup, kiliseyle ilgili yanını bir yana bırakmışlardır.

Luther'le Calvin'in tanrıbilimi kilise gücünü azaltmağa yönelmişti. Onlar, ölü ruhlarının «mass» âyinleriyle kurtarıldığı arafı lağvetti. Papalık gücünün büyük ölçüde dayandığı endüljans öğretisini hayırladı. Yazıt (kader) öğretisine göre, ruhlarının ölümden sonraki yazıtı, rahiplerin eylemlerinden bütünüyle bağımsız duruma getirilmişti. Bu yenilikler bir yandan, papaya karşı girişilen mücadeleye yardımcı olurken, bir yandan da protestan kiliselerinin katolik ülkelerindeki kilise kadar güç kazanmasını engellemiştir.

Protestan din adamları hiç değilse başlangıçta, katolik tanrıbilimcileri ölçüsünde bağnaz ve geri kafalıydı. Ancak onlar daha az güce sahipti, böylece zarar vermeğe daha az yetenekliydi.

Hemen hemen başlangıçtan beri protestanlar dinsel işlerde devletin gücüyle ilgili bir bölünmeye uğramışlardı. Luther bir hükümdarın protestansa, kendi ülkesindeki kilisenin başı sayılmasını istiyordu.

İngiltere'de VIII. Henry ve Elizabeth, iddialarını bu yönden sürdürdüler. Almanya, Skandinavya ve (İspanya'dan ayrılmayı erek alan isyandan sonra) Hollanda da aynı neni yapmıştı. Bu, kralların güçlerini artırmaları konusu da zaten var olan eğilimi çabuklaştırdı.

Fakat, reformun bireysel yanlarını dikkate alan protestanlar papaya olduğu ölçüde krallara da baş eğmek istemiyorlardı. Almanya'da anabaptisma'cılar eylemi bastırıldı. Fakat onların öğretilerinin Hollanda ve İngiltere'ye yayılmasının önüne geçilemedi.

Cromwell'le uzun Parlamento arasındaki uyuşmazlık pek çok bakımdan çeşitli görünüşlere sahipti. Bu uyuşmazlık, tanrı-bilimsel yanıyle, devletin dinsel konularda karar vermesini isteyenlerle istemeyenler arasındaydı.

Din savaşlarından doğan yorgunluk yavaş yavaş dinsel hoş görüye olan inancın gelişmesine yol açtı. Bu hoş görü XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki liberalizme dönüşen eylemin kaynaklarından biriydi.

Protestan başarısı, başlangıçta şaşılacak ölçüde çabuktu, Loyola'nın Jesuit tarikatını kurması sonucu engele uğradı. Loyola bir askerdi ve tarikatı askeri modellere uygun olarak kurulmuştu. Tarikat şeyhine kayıtsız

koşulsuz başeğmek gerekti ve her Jesuit kendini itizale karşı savaşa girişmiş saymalıydı.

JESUITLER

Jesuitler, daha Trent konsülü sırasında etkili olmağa başlamışlardı. Onlar disiplinli, yetenekli, kendilerini bütünüyle davalarına adamış usta propagandacılardı. Protestan tanrıbilimine karşıt bir tanrıbilime sahipti. Protestanların üzerinde durduğu, Sanctus Augustinus öğretilerine ait öğeleri hayırladılar.

Jesuitler özgür isteme inanmış ve yazıtçılığa (kaderciliğe) karşı durmuştu. Kurtuluş sadece imanla olmaz, hem iman hem de çalışmakla olurdu. Jesuitler misyonerlik çabaları dolayısıyle Uzak Doğuda itibar kazandılar özellikle. Günahı çıkarıcı olarak tanındılar, çünkü (eğer Pascal'a inanmak gerekirse) itizal dışındaki sorularda kilise adamlarından çok daha yumuşak başlıydı.

Onlar öğretim üzerinde yoğunlaştırmıştı çalışmalarını ve böylece gençlerin ergisinde (zihninde) sağlam bir yer tutabilmişlerdi. Tanrıbilim işin içine karışmadığında onların sağladığı öğretim, verilebilecek olanların en iyisiydi. Jesuitler Descartes'e, onun başka yerde öğreneceği matematikten daha çoğunu öğretmişlerdi.

Jesuitler siyasal yönden, birleşmiş bir vücut gibiydiler. Hiç bir tehlike, hiç bir zorlama karşısında gerilemiyorlardı. Katolik hükümdarların merhametsizce eziyete girişmelerini ve başarılı İspanyol ordularının verdiği esinle, aşağı yukarı yüzyıldır özgür düşünceye sahip İtalya'da bile engizisyon dehşetinin yeniden kurulmasını istiyorlardı.

Reformun ve karşı reformun sonuçları, ergisel (zihinsel) alanda önceleri bütünüyle kötüdür. Fakat sonunda çok yarar sağlamıştır. 30 yıl savaşları, ne protestanların, ne de katoliklerin bütünüyle başarı kazandıkları konusunda ikna etti herkesi.

Orta çağın öğretisel birliği umudunu bırakmak gerekli bulundu ve bu, insanın kendini düşünme, dahası kendi temel sorunlarını düşünme özgürlüğünü sağlamıştır.

Değişik ülkelerdeki değişik inançlar eziyet edilen ülkenin dışına çıkarak kurtulma olanağı sağlamıştır. Tanrıbilimsel savaştan iğrenme

yetenekli kişilerin dikkatini dindışı bilgilere, özellikle matematik ve bilime çevirmiştir.

Luther'in yükselişinden sonra XVI. yüzyılın felsefe açısından çıplak olmasına rağmen XVII. yüzyılın, büyük adlar ihtiva etmesi ve Grek zamanından bu yana ortaya çıkan en çarpıcı ilerlemeyi işaret etmesinin nedenleri arasında yukarda saydıklarımız da yer alır.

VI. KONU
BİLİMİN YÜKSELİŞİ

Modern dünyayı eski çağdan ayırt eden hemen her nen, XVII. yüzyılda gösterişli atılımlar yapan bilime yüklenebilir.

İtalyan rönesansı orta çağ işi değilse bile modern de değildir. Yunanistan'ın en iyi çağını andırır. XVI. yüzyıl, teoloji içinde boğulduğu için, Machiavelli döneminden daha çok orta çağ görünüşündedir.

Modern dünya, ergisel (zihinsel) bakımdan XVII. yüzyılda başlar. Rönesanstan hiç bir İtalyan, Platon, ya da Aristoteles için anlaşılmaz olmayacaktı. Luther, Aquino'lu Thomas'ı dehşete düşürebilirdi. Fakat Aquino'lu için Luther'i anlamak güç olmazdı.

XVII. yüzyılda değişiktir durum: Platon, Aristoteles, Aquino'lu ve Ockhamlı, dünyaya Newton'un geleceğini bilemezdi.

Bilimin ortaya attığı yeni kavramlar, modern felsefeyi etkisi altına almıştır. Bir bakıma modern felsefenin kurucusu olan Descartes'in kendisi XVII. yüzyıl biliminin yaratıcısıydı. Modern felsefenin başladığı zamanın zihinsel atmosferi anlaşılmadan önce, fizik ve gökbilimin yöntem ve sonuları hakkında bazı nenler söylenebilir.

Dört büyük adam (Coppernicus, Kepler, Galileo ve Newton) bilimin yaradılışında ilk sırayı alır Bunlardan Coppernicus XVI. yüzyıla aittir, fakat kendi zamanında az etki yapmıştır.

COPPERNICUS

Coppernicus (1473-1543) Polonyalı bir din adamıydı, sarsılmaz bir sünniydi. Gençliğinde İtalya'ya yolculuk yapmış ve rönesans atmosferinden bir parça teneffüs etmişti. 1500 yılında Roma üniversitesinde bir matematik okutmanlığı ya da profesörlüğü aldı. Fakat 1503'te doğduğu yere döndü. Orada Frauenburg'ta (Doğu Prusya'da liman kenti) din adamı.

Zamanının çoğunu Almanlarla uğraşmak ve para reformu yapmakla geçirdiği ve boş zamanlarını gökbilime ayırdığı anlaşılıyor. O, güneşi evrenin merkezinde sayan görüşe çok genç yaşta ulaşmış ve yerin bir ekseni, bir de güneş çevresinde olmak üzere iki devinisi olduğunu açığa vurmuştur. Fakat kilise adamlarından korktuğu için bu düşüncelerinin yaygınlanmasını geciktirmiş olduğu düşünülebilir. Fakat onların

bilinmesine engel olmamıştır. Coppernicus'un belli başlı yapıtı *De Revolutionibus Orbium Coelestium* onun ölüm yılında yayınlanabilmiştir (1543).

De Revolotionibus'un önsözünde, Coppernicus'un arkadaşı Osiander yönünden yazılmış ve güneş merkezli kuramın sadece bir sayım olarak ileri sürüldüğünü anlatan bir önsöz yer almaktadır. Coppernicus'un bu anlatımı ne derece onadığı (tasvip ettiği) kesin değildir. Fakat bu sorun çok da önemli değildir. Çünkü Coppernicus'un kendisi kitapta buna benzer sözler söylemiştir. (Bakınız, *Coppernicus'un Üç Denemesi,* çeviren Edward Rosen, Chicago 1939).

De Revolutionibus, papaya armağan edilmiş ve Galileo zamanına değin resmen kınanmamıştır. Kilise Coppernicus'un yaşantısında Trento konsülü sonrasında, Jesuit'lerin ortaya çıkışı ve engizisyon mahkemelerinin yeniden kurulduğu zamandan daha liberaldi.

De Revolutionibus'un havası modern değildir, daha çok Pythagorasçı olarak tanıtlanabilir (tasvir edilebilir). Bütün gök cisimlerinin çembersel (dairesel) ve tek biçim olarak devindiği aksiomasını çıkış noktası alır ve Grekler gibi, kendisinin estetik itkilerden esinlemesine meydan verir.

Coppernicus sisteminde de episikl'ler görünür. Fakat bu episikl'lerin merkezleri güneştedir ya da çoğunluk güneşe yakındır. Güneşin tam merkezde oluşu kuramın sadeliğini bozmuştur. Coppernicus, Aristarchos'un güneş merkezci kuramını bilir görünmüyor. Fakat onun düşüncelerinde bir Grek gökbilimcisi yönünden bilinemeyecek hiç bir nen yoktur.

Coppernicus'un yapıtında önemli olan, dünyanın geometrik üstünlük tahtından indirilmesidir. Bu, insana hıristiyan tanrıbilimince verilmiş olan kozmik önemin gittikçe azalmasına yol açtı. Fakat kuramın sonuçları Coppernicus'un kendisi yönünden kabul edilemezdi. İçtenlikle sünniydi o ve kuramının İncil'le çeliştiği görüşüne karşı çıkardı.

Coppernicus'çu kuramda gerçek güçlükler vardı. Bunların en büyüğü yıldız parallaksının yokluğuydu.

Eğer dünya, yörüngesinin herhangi bir noktasında altı ay içinde bulunacağı noktadan 186.000 mil uzaksa bu, yıldızların görünüşteki durumlarında bir kaymaya yol açmalıdır. Bir noktadan kuzeye doğru gidiyormuş gibi görünen bir geminin başka bir noktadan böyle görünmemesi gibi.

Hiç bir günberi (paralaks) gözlenmemiş değildi. Bu nedenle Coppernicus haklı olarak devinmez yıldızların güneşten çok uzak olması gerektiğini çıkarımladı. XIX. yüzyıla varıncaya kadar, yıldız paralaksının kesin olarak ölçülmesi için gerekli yöntem yeter ölçüde kesin duruma getirilememiştir. Ondan sonra da bu paralaks ancak birkaç yakın yıldız için ölçülebildi.

Başka bir güçlük de düşen cisimler konusunda çıkmıştı ortaya. Eğer dünya sürekli olarak batıdan doğuya doğru dönmekteyse, yüksekten düşen bir cisim, çıkış noktasının düşeylemesine, altına rastlayan bir noktaya düşmez, biraz batıya düşer. Çünkü dünya, cismin düşüşü sırasında birazcık kaymış olacaktır. Bu güçlüğe Galileo'nun eylemsizlik yasasıyle yanıt (cevap) bulunur. Fakat. Coppernicus zamanında elverişli hiç bir karşılık yoktu.

E. A. Burtt'un *Modern Fizik Biliminin Metafizik Temelleri* (1925) adlı ve modern bilimi kuranların önerdiği, doğrulanamaz pek çok sanıyı açık olarak ileri süren ilginç bir kitabı vardır.

Burtt bu kitapta, bütünüyle doğru olarak, Coppernicus zamanında, onun sistemini kabule zorlayan bilinir hiç bir olgu olmadığına, tersine ona karşı çalışan değişik olgular bulunduğuna değinir.

«Çağdaş empirikler XVI. yüzyılda yaşamış olsalardı, yeni evren felsefesini alaya alan ilk kişiler olacaklardı.» Kitabın genel ereği, modern bilimi, buluşların orta çağlardaki ölçüde büyük boş-inanlardan rastlantısal olarak doğan şanslı ilinekler (araz) olduğunu söyleyerek küçültmektir.

Sanırım bu, bilimsel tutumun yanlış anlaşıldığını gösterir: Bilimsel tutum, bilim adamının kendisine ayrıcalık verdiğine inandığı nen'den değil, fakat, o ayrıcalığa inanmasının neden'i ve niçin'inden biçimlenir.

Bilim adamının inançları dogmatik değil iğretidir. Otoriteye ya da sezgiye değil, kanıta dayanır. Coppernicus, kuramına bir varsayım demekte haklıydı. Onun karşıtları, yeni varsayımların istenmez olduğunu düşünmekle yanılmışlardır.

Modern bilimi kuranlar, bir arada bulunması zorunlu olmayan iki artama (meziyete) sahiptiler. Bu artamlar.

1. Gözlem yaparken geniş sabır.

2. Varsayımları çerçevelemekte büyük cesaretti. Onlardan ikincisi en eski Grek filozoflarından geliyordu.

Birincisiyse antik dönemin sonraki yıllarında yaşayan gökbilimcilerde büyük ölçüde bulunur. Fakat, eskiler arasında belki Aristarchos hariç her iki artama sahip kimse yoktu. Orta çağlarda da hiç kimse o ikisinden birine olsun sahip değildi.

Coppernicus, büyük ardılları gibi iki artamı da bulunduruyordu kendinde. Elindeki araçlarla uzaydaki gök özdekletinin (cisimlerinin) görünür devinisi konusunda bilinebilecek olanların tümünü biliyordu. Yerin ekseni çevresindeki gündelik devinisinin bütün uzayların dönüşünü var saymaktan daha ekonomik olduğunu farketmişti.

Modern görüşlere göre bütün devinimin göreli (izafi) olduğunu kabul eden sadelik Coppernicus varsayımından çıkan tek kazançtır. Fakat bu onun ya da çağdaşlarının görüşü değildi.

Dünyanın yıllık dönüşü konusunda da yine sadelik söz konusuydu. Fakat bu sadelik eksen çevresindeki gündelik dönüşte olduğu denli göze çarpıcı değildi.

Coppernicus Ptolemaeos'çu sistemde olduğundan daha az episikl'e gerekim gösteriyordu. Kepler yasalarını bulana kadar yeni kuram tam sadeliğine kavuşmamıştır.

Kozmik hayal üzerinde devrim yapan etkisinden ayrı olarak yeni gökbilimin iki tür artamı vardı:

1. Eski zamanlardan beri inanılanın yanlış olduğunu bilmek.

2. Bilimsel doğruluğun sınanmasının, olguları sabırla bir araya toplamak olduğunu onamak (kabul etmek). Bu onam olguları, birbirine bağlayan yasaları cesaretle ölçümleme (tahmin etme) işiyle bir arada yürümüştür.

Sayılan artamlardan hiç biri Coppernicus sisteminde, onun ardıllarında olduğu ölçüde gelişmiş değildir. Fakat ikisi de orada yüksek derecede bulunmaktadır.

Coppernicus'un kuramını aktardığı kişilerden bazısı Alman Luther'cileriydi. Fakat Luther, kuramı öğrenince derin bir dehşete düştü. Şunları söyledi:

«Ahali göğün ya da gök kubbenin, güneşin ya da ayın değil de yerin döndüğünü ileri süren bir türeme yıldızbilimciye kulak veriyor. Zeki görünmek isteyen, yeni bir sistem kurmalı. Doğallıkla bütün sistemlerin en iyisi bir sistem.»

«Bu aptal bütün astronomiyi tersine çevirmek istiyor. Fakat kutsal kitaplar bize Joshua'nın yerin durağan (sükûnette) kalmasını ve güneşin devinmesini buyurmuş olduğunu söylüyor.»

Calvin benzer biçimde «dünya çakılmıştır, bir yere devinemez» (Ps. XCIII) sözleriyle Coppernicus'u yıkıp geçmiş ve şöyle haykırmıştır:

«Coppernicus'un otoritesini Ruhu-l Kuds'ün otoritesi üstüne çıkarmağa kim cesaret edebilir?»

Protestan rahipleri en azından katolik din adamları ölçüsünde geri kafalıydı. Bununla birlikte az sonra protestan ülkelerinde düşünce, katolik ülkelerdekinden daha özgür duruma geldi. Çünkü protestan ülkelerde din adamlarının gücü daha azdı.

Protestanlığın önemli yanı itizal değil bölünmeydi. Bölünme, ulusal kiliselerin kurulmasına yol açmıştı ve ulusal kiliseler din-dışı hükümetleri denetleyecek ölçüde güçlü değillerdi. Bütünüyle bir kazançtı bu. Çünkü kiliseler yapabildikleri her yerde kişi oğlunun mutluluk ve bilgisinin artması yolunda atılan her adıma ellerinden geldiğince karşı durmuşlardır.

Coppernicus kendi varsayımının lehine, tüketici bir kanıt verecek durumda değildi ve uzun süre gökbilimciler, o varsayımı hayırladı.

TYCHO BRAHE

Coppernicus'tan sonraki önemli gökbilimci Tycho Brahe'ydi (1546-1601). Güneşin ve ayın dünya çevresinde, gezegenlerinse güneş çevresinde döndüğünü ileri süren Brahe böylece aracı bir yer almış oluyordu. Kuramına bakıldığında ilginç değildi o pek. Bununla birlikte Aristoteles'in ay altındaki (dünyadaki) her nenin değişmez olduğunu ileri süren görüşüne karşı iki iyi neden vermişti.

O nedenlerden biri 1572'de gündelik günberiye (paralaksa) sahip olmaması dolayısıyle bize aydan daha uzak olan bir yeni yıldızın görünmesine dayanıyordu.

Öbür nedense yine, bize uzak oldukları açığa çıkan kuyruklu yıldızların gözlenmesinden doğmuştu.

Okuyucu, Aristoteles'e ait, değişme ve çöküşün ay altındaki uzaya özgü olduğu öğretisini anımsayacaktır. Başka her şey gibi Aristoteles'in bilimsel konulardaki sözleri de gelişmeye engel olmuştur.

Tycho Brahe'nin önemi, bir kuramcı olmasında değil, bir gözlemci olmasındaydı. O önce, Danimarka kralının, sonra İmparator II. Rudolf'un himayesi altında çalışmıştı. Uzun yıllar emek vererek bir yıldızlar katoloğu yapmış ve gezegenlerin durumlarını not etmişti. Yaşantısının sonuna doğru o sırada henüz bir delikanlı olan Kepler, Brahe'nin asistanı oldu. Kepler için hocasının gözlemleri büyük değer taşıyordu.

JOHANNES KEPLER

Kepler (1571-1630), dehaya pek fazla gerek kalmaksızın sabırla neler başarılabileceğinin en göze çarpan örneklerinden biridir. Coppernicus'tan sonra güneş merkezli kuramı kabul eden ilk gökbilimciydi. Fakat Tycho Brahe'in verileri o kuramın Coppernicus yönünden ileri sürülen biçimiyle tam doğru olmadığını gösteriyordu.

Kepler Pythagorasçılığın etkisinde kalmış, iyi bir protestan olmasına karşın az çok hayal gücünü doyurmak için güneşe tapınmaya yönelmişti. Bu etkiler, kuşkusuz onun güneş merkezili kuram lehinde karar vermesine yol açmıştır. Pythagorasçılığı dolayısıyle o, Platon'un eş kenarlı ve kenarları arasındaki açıları eşit katı cisimlere kozmik bir anlam yüklenmesi gerektiğini var sayan *Timaeos*'unu izlemiş bu katı cisimleri, kendi kendine varsayımlar bulmak için kullanmıştır. Sonunda, şans ürünü o varsayımlardan biri doğru çıktı.

Kepler'in büyük başarısı, gezegen devinisinin üç yasasını bulmuş olmasıydı. Yasalardan ikisi 1609, üçüncüsü 1619 yılında yayınlandı. İlk yasa, gezegenlerin, merkezinde güneş olan eliptik yörüngeler çizdiğini anlatır.

İkinci yasaya göre gezegeni güneşe birleştiren doğru, eş zamanda eş alan kat eder.

Üçüncü yasa, gezegenlerin dönüşü hakkındadır. Dönüş zamanının karesinin, gezegenin güneşten ortalama uzaklığının küpüyle orantılı olduğunu öğretir.

Bu yasaların önemi konusunda bazı şeyler söylenebilir:

Onlardan ilk ikisi Kepler zamanında sadece Mars gezegeni için söz konusuydu. Öbür gezegenlerle ilgili gözlemlerin yasalarla uyuşkun olduğu söylenebilirdi. Bu uyuşkunluk kesin bir temellendirme olanağı vermemekteydi. Fakat kesin berkitim için uzun zaman geçmedi.

Gezegenlerin elipsler çizdiği konusundaki ilk yasanın bulunuşu gelenekten kurtuluş için modern insanın kolaylıkla anlayacağından daha büyük bir çaba gerektirdi.

Bütün gökbilimcilerin ayrılsız (istisnasız) uyuşmuş olduğu tek nen, gök devinilerinin dairesel olduğu, ya da dairesel devinilerden biçimlendiğiydi. Dairelerin gezegen devimlerini açıklamakta yeteneksiz olduğu yerde birbiri içine geçmiş daireler (episikl'ler) kullanıIdı.

Bir episikl, başka bir daire üzerinde yuvarlanan bir daire üzerindeki gelişigüzel bir noktanın çizdiği eğridir. Söz gelimi büyük bir tekerlek alıp onu yere yataylamasına yerleştirelim. Sonra içinde bir çivi olan, daha küçük bir tekerlek alıp onu yine çivinin ucu yere değmek koşuluyle, büyük tekerleğin çevresinde yataylamasına dolaştıralım. Çivi, toprak üzerinde bir episikl çizecektir.

Ayın, güneş karşısında çizdiği yörünge, aşağı yukarı kabaca söylediğimiz biçimdedir. Yer, yaklaşık olarak güneş çevresinde bir daire çizer, ay'sa yeryüzü çevresinde. Gözlemler kesinleştikçe hiç bir episikl sisteminin olgulara tıpatıp uymadığı anlaşıldı.

Kepler varsayımının Ptolemaeos, dahası Coppernicus Varsayımından daha çok Mars'ın kaydedilen durumlarına uyduğunu anladı.

Dairelerin yerine elipslerin geçirilmesi, gökbilimi Pythagoras'tan beri yöneten estetik eğilimin ortadan kaldırılmasına yol açtı.

Daire eksiksiz bir biçim ve gök yörüngeleri eksiksiz özdeklerdi (cisimlerdi). Dahası, onlar Platon ve Aristoteles'te bile tanrıyla ilişkili olarak sayılmıştı.

Bir özdekin (cismin) eksiksiz biçimde devinmesi gerektiği açık bir gerçek gibi göründü. Dahası, gök cisimleri, itilip çekilmeksizin özgür olarak devindiklerinden «doğal» olmalıydı.

Şimdi, elipste değil de, çemberde «doğal» bir şey bulunduğunu varsaymak kolaydır. Böylece, yerleşmiş pek çok ön yargıyı, Kepler'in ilk yasası karşısında bir yana bırakmak gerektiği onanabildi (kabul edilebildi).

Hiç bir eski düşünür, dahası Samoslu Aristarchos bile böyle bir varsayımı önceleyememişti.

İkinci yasa, gezegenin değişik noktalarda değişen yörünge hızını ele alır. Güneş N1, N2, N3, N4, N5 gezegenin eş zaman aralıklarında birbirini izleyen durumları olsun. (Diyelim ki birer aylık aralıklarda). Bu durumda Kepler Yasası N1, N2, N3, N4, N5 alanlarının bütünüyle birbirine eşit

olduğunu anlatır. Gezegen böylece güneşe en yakın noktasında en büyük hızla ve güneşten en çok uzak olduğu noktada en düşük hızla devinir.

Bu sonuç da dehşete düşürücüydü. Bir gezegen bir ara büyük bir hızla tantanalı biçimde devinirken, başka bir zaman canı sıkılmış gibi miskin miskin sürükleniyordu. Olacak iş değildi bu. Dehşete düşürdü herkesi.

Üçüncü yasa, değişik gezegenlerin devinilerini karşılaştırdığından önemlidir. (İlk iki yasa değişik gezegenleri tek tek ele almıştı.)

Üçüncü yasa şunları demek ister: Eğer, r bir gezegenin güneşten ortalama uzaklığıysa ve z, onun yılının uzunluğuysa, t kareyle bölünmüş r küp, bütün ayrı gezegenler için aynıdır.

Bu yasa güneş sistemi dikkate alındığı sürece Newton’un, gezegenler arası çekimin uzaklığın karesiyle ters orantılı olduğu yolundaki yasası için bir kanıt getirmiştir. Fakat bundan ilerde söz edeceğiz.

GALİLEO

Galileo, modern bilimin en büyük kurucularından biridir. (Newton’u bunun dışında tutabiliriz). Michelangelo’nun öldüğü gün doğmuş ve Newton’un doğduğu yıl ölmüştü. (Bu olguları eğer varsa hala tinlerin bedenden bedene aktarıldığı öğretisine inananlar için açıklıyorum.)

Galileo bir gökbilimci olarak önemlidir. Fakat belki dinamiğin kurucusu olarak daha büyük önem taşır.

Galileo dinamikte, ivmenin önemini ilk bulan kişidir. İvme, hızın büyüklük ve yön açısından değişmesi demektir. Böylece, bir daire içinde tek biçim olarak devinen bir özdek (cisim) bütün zaman noktalarında dairenin merkezine doğru bir ivmeye sahiptir.

Galileo’dan önce konuşulması alışkanlık haline gelmiş dil kullanırsa, onun sadece, yerde olsun, gökte olsun bir doğru boyunca olan tek biçimli eylemi «doğal» saydığı söylenebilir.

Gök özdeklerinin (cisimlerinin) daireler çizerek ve dünya özdeklerininse (cisimlerininse) doğrular boyunca devinmesinin «doğal» olduğu düşünülmüştü. Fakat her devinen dünya özdeğinin (cisminin) eğer tek başına bırakılırlarsa gitgide devinmez olacağı sonucuna vardı.

Galileo bu görüşün karşısına çıktı ve her özdeğin (cismin) bir doğru boyunca tekbiçim bir hızla devinmeyi sürdüreceğini savundu. Hızda, ya da

devini yönünde herhangi bir değişme, herhangi bir «kuvvet»in eylemiyle açıklanmayı gerektirir.

Bu ilke Newton yönünden «eylemin ilk yasası» olarak dile getirilmişti «Eylemsizlik yasası» da denen bu ilkenin anlamına döneceğim sonra: Fakat önce Galileo'nun buluşlarının ayrıntıları üzerinde durmalıyım.

Düşün özdekler (cisimler) yasasını ilk kez biçimleyen Galileo'dur. Bu yasa, «ivme» kavramı verildiğinde son derece basittir. Yasaya göre, bir özdek (cisim) serbestçe düştüğü zaman onun ivmesi, hava direncinin işin içine karışmadığı zamanlar dışında değişmezdir. Dahası, ivme ağır, hafif, büyük, küçük bütün özdekler için aynıdır.

Bu yasanın eksiksiz kanıtı aşağı yukarı 1654 yılında hava pompası bulunana değin olanaklı değildi. Bundan sonra cisimlerin boşlukta düştüğünü edimsel (pratik) olarak gözlemek kabil oldu ve tüylerin de kurşun ölçüsünde hızlı düştüğü belirlendi.

Galileo'nun ispat ettiği, aynı maddenin büyük ve küçük miktarları arasında ölçülebilir bir ayırım bulunmadığıydı. Galileo'ya gelinceye değin büyük bir miktar kurşunun, küçük bir miktar kurşundan çok daha çabuk düşeceği varsayılırdı. Fakat Galileo deneyle, bunun böyle olmadığını gösterdi.

Onun gününde ölçme henüz kesin bir iş değildi. O zamandan bu yana kesinleşti. Bununla birlikte Galileo doğru bir, düşen cisimler yasası elde edebildi. Eğer bir cisim boşlukta serbestçe düşüyorsa onun hızı değişmez bir oranda artar. Hız, birinci saniyenin s onunda saniyede 32 ayak, (bir ayak 30, 48 cm.'dir) ikinci saniyenin sonunda 64 ayak, üçüncü saniyenin sonunda 96 ayak v.ö. olacaktır.

İvme yani hızın artma oranı daima aynıdır. Saniye başına hız artışı aşağı yukarı, 32 ayaktır.

Galileo, patronu Toskanya dükü için önemli bir konu olan mermiler üzerinde de çalışmıştı. Yatay olarak atılan bir merminin bir süre yatay olarak devineceği sonra birden düşey olarak düşmeye başlayacağını düşünmüştü. Galileo, havanın direncinden ayrı olarak yatay hızın eylemsizlik yasasına uygun olarak değişmez kalacağı, fakat düşey hızın, düşen özdekler (cisimler) yasasına göre artacağını hesaplamıştı.

Merminin kısa bir süre içinde (diyelim bir saniyede) nasıl devineceğini ortaya koymak için o, bir süre devinisini sürdürdükten sonra şöyle davranabiliriz:

Önce, mermi yere düşmüyorsa devisinin ilk saniyesinde aşmış olduğu uzaklığa eşit belli bir yatay uzaklığı aşmış olacaktır.

Sonra, atılan özdek (cisim) yataylamasına, fakat yere düşerek deviniyorsa, devininin başladığı zamandan beri geçen zamanla orantılı bir hızla düşeylemesine olarak yere yaklaşacaktır.

Gerçekte, onun yer değiştirmesi, başlangıç hızıyla bir saniye yataylamasına devinmesi sonra bir saniye süreyle, devinide olduğu zamanla orantılı bir hızla düşeylemesine yere yaklaşması durumundaki gibi olacaktır. Basit bir hesap onun sonuçta parabol biçimli bir yol belirlediğini ortaya koyacaktır. Bu hava direncinin işin içine karışmadığı sürece, gözlemle sağlanabilen bir hesaptır. Yukarda söylediklerimiz, dinamikte geniş ölçüde yararlı olduğu anlaşılan bir ilkenin basit bir örneğini koyar ortaya. İlke şudur: Çeşitli güçlerin aynı anda birbirlerine etkisi her bir gücün sırayla etki etmesi gibidir. Paralelkenar yasası denen daha genel bir ilkenin parçasıdır bu.

Devinmekte olan bir geminin güvertesinde bulunduğunuzu ve iskeleden sancağa, sancaktan iskeleye doğru yürüdüğünüzü varsayın. Siz yürürken, gemi devinisini sürdürecektir. Böylece siz suya göre hem ileri hem de yana doğru devinmiş olursunuz.

Eğer suya göre neye varmış olacağınızı bilmek isterseniz önce sizin durup geminin devindiğini sonra da aynı süre içinde geminin durup, kendinizin devindiğini düşünebilirsiniz.

Aynı ilke kuvvetlere de uygulanır. Bu, bir miktar kuvvetin toplam etkisini hesap etme olanağıyle birlikte devinen cisimleri etkisi altında tutan, değişik kuvvetlerin değişik yasalarını ortaya koyarak fizik görüntülerini (fenomenlerini) çözümleme olanağı sağlamıştır. Bu çok yararlı yöntemi ileri süren Galileo'dur.

Yukardan beri söylemiş olduklarımda elverdiğince XVII. yüzyıl diline uygun olarak konuştum. Modern dil, önemli bakımlardan ayrıdır. Fakat XVII. yüzyılın neler başardığını açıklamak için onun anlatım biçimini şimdilik benimsemek doğru olur.

Eylemsizlik yasası Galileo'dan önce Coppernicusçu sistemin açıklayamamış olduğu bir bilmeceyi çözdü. Gördüğümüz gibi, bir kulenin tepesinden atılacak taş kulenin biraz batısına değil, dibine düşecektir. Eğer dünya dönüyorsa o, taşın düşüşü sırasında belli bir ölçüde kaymış olmalıdır.

Bunun görülmemesinin nedeni taşın düşmeden önce, yeryüzündeki başka her şeyle bölüştüğü dönüş hızını korumasıdır.

Gerçekten eğer kule yeter ölçüde yüksekse Coppernicus'un karşıtlarınca beklenen karşı etkinin doğması gerekirdi. Kulenin tepesi tabanına bakıldığında yerin merkezine daha uzak olduğu için daha hızlı devinmektedir. Böylece taş kulenin dibinin birazcık doğusuna düşecektir. Yine de söz konusu etki ölçülemeyecek denli küçüktür.

Galileo, büyük bir istekle kabul etti güneş merkezli sistemi. Kepler'le yazıştı ve onun buluşlarını da benimsedi. Bir Hollandalının son günlerde bir teleskop bulduğunu işitince Galileo da kendi için bir tane yaptı ve çabucak önemli nenler buldu.

Galileo, Saman Yolu'nun değişik yıldızlardan biçimlendiğini ortaya koydu. Venüs'ün değişik görünüşlerini inceledi. Coppernicus bu görüşün kendi kuramında içerildiğini biliyordu. Fakat çıplak gözle farkedilemiyordu bu görünüşler.

Jupiter'in uydularını da bulan Gelileo, partronunu onurlamak için onlara «sidera medicea» adını vermişti. Bu uyduların da Kepler Yasasına göre devindikleri ortaya çıktı.

Bununla birlikte bir güçlük vardı ortada. Beş gezegen iki de güneşle ay, yedi gök özdeği (cismi) bulunuyordu. *Yedi,* kutsal sayı *Yevm -us Sebt,* yedinci gün değil miydi? Yedi kollu şamdan ve yedi Asya kilisesi yok muydu? O halde yedi gök özdeği bulunmasından daha uygun ne olabilirdi?

Fakat Jupiter'in dört ayını da ekleyince hiç bir mistik özelliği olmayan 11 gök özdeği çıkmaktaydı ortaya. Gelenekçiler bu temelde teleskopu kınadılar ve gözlerini teleskopa yanaştırmadılar bile. Teleskopun sadece bir takım yanlış imgeler ortaya koyduğunu ileri sürdüler. Galileo, Kepler'e «kalabalığın» ahmaklığına hep birlikte gülelim diye yazı yordu. Bu satırların yer aldığı mektubun sonunda, «kalabalık» arasında «teleskopla bulunanları, büyücü kandırmasıymış gibi gösteren yüksek mantık kanıtları» ileri sürerek Jüpiter'i imgelerinden silip atmağa çalışan felsefe profesörleri de bulunmaktaydı.

Herkesin bildiği gibi, Galileo, önce 1616'da özel, sonra 1633'te açık olarak suçlanmış; açık suçlanmasında, düşüncelerinden vaz geçmiş ve bir daha yerin döndüğünü savunmayacağına söz vermişti. Engizisyon İtalya'da bilime son vermekte başarı kazandı. Bilim orada, yüzyıllarca gelemedi

kendine. Fakat engizisyon bilim adamlarının güneş merkezli kuramı kabul etmesini önleyemedi ve ahmaklığıyle kiliseye epey zarar verdi.

Protestan bilim adamlarının, bilime zarar verme çabasında olmalarına rağmen, devletin kontrolünü elde etmeyi başaramadıkları protestan ülkeler vardı Allahtan.

NEWTON

Coppernicus, Kepler ve Galileo'nun hazırlamış olduğu yolda son ve eksiksiz başarıyı sağlayan Newton (1642-1727) olmuştur. İlk ikisi Gelileo'dan türettiği üç yasayla Newton, Kepler yasalarının, her gezegenin güneşe karşı değişen bir ivmeye her an sahip olması biçiminde bir önermeye eşdeğer olduğunu açığa koydu.

Newton yere ve güneşe doğru olan ivmelerin, ay'ın eylemini açıkladığını ve yeryüzünde, düşen özdeklerin (cisimlerin) ivmesinin ters kare yasasına göre, yine ay'ın eylemine ilişkin bulunduğunu aynı formülü izleyerek gösterdi. «Kuvvet»i eylemin ivmesinin değişme nedeni olarak tanımladı. Böylece, evrensel çekim yasasını formüllemiş oluyordu. «Her cisim birbirini, kütlelerinin çarpımıyle doğru, aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak çeker» diyordu bu yasa.

Bu formülden Newton, gezegenler kuramındaki her neni (şeyi), örneğin; gezegenlerin ve uyduların eylemini kuyruklu yıldızları n yörüngelerini, gel-git'i (medd-ü cezri) çıkarımlayabildi.

Utku (zafer) o denli eksiksizdi ki, Newton başka bir Aristoteles olma ve gelişmeye karşı koyulmaz engeller yaratma tehlikesi içine düştü. İngiltere, Newton'un ölümünden sonra yüzyıl geçmeden kendini onun etkisinden kurtarıp, onun ele aldığı konularda önemli orijinal bir yapıt verememiştir.

BAŞKA GELİŞMELER

XVII. yüzyıl, sadece astronomi ve dinamikte değil, başka pek çok yolda bilimle bağlantılıydı.

Bilimsel aygıtlar sorununu alalım önce. (Bu konuda A. Wolf'un yazdığı *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Bilim, Teknoloji ve Felsefe Tarihi* adlı yapıtın «Bilimsel Aygıtlar» konusuna bakınız.) Bileşik mikroskop XVII. yüzyıldan önce aşağı yukarı 1509'da yapılmıştı. Teleskop'u 1608 yılında,

Lippershey adlı bir Hollandalı buldu. Fakat onu ilk kez bilimsel ereklerle ciddi olarak kullanan Gelileo'ydu.

Gelileo, aynı zamanda ısı-ölçeri de bulmuştur. Bu çok belkilidir (muhtemeldir) Gelileo'nun öğrencisi Toricelli başınç ölçeri (barometre) keşfetti. Guericke (1602-1686) hava pompasını bulmuştu. Saatler yeni değildi ama XVII. yüzyılda daha çok Galileo'nun çalışmalarıyle geliştirildi. Yeni buluşlar dolayısıyle bilimsel gözlem, daha önce ki zamandan daha kesin ve daha uzanımlı bir duruma geldi.

Başka bilimlerde gökbilim (astronomi) ve dinamikten daha önemli çalışmalar yapılmaktaydı. Gilbert (1540-1603) 1600 yılında mıknatıslar üzerindeki büyük yapıtını yayınladı. Harvey (1578-1657) 1628 yılında kan dolaşımını bulduğunu açıkladı. Leewenhoek (1632-1723) spermatozoaları gözlemişti. Fakat, Stephan Hamm adında birinin onları bir kaç ay önceden gözlemiş olduğu anlaşılmaktadır.

Tek hücreli organizmaları, dahası bakterileri Leewenhoek de görmüştü. Benim gençliğimde Robert Boyle (1627-1691) «Kimyanın babası ve Cork Earl'ünün oğlu» olarak tanıtılırdı. O şimdi daha çok Boyle Yasası dolayısıyle anımsanır. Boyle Yasası «Verilen bir ısıda verilen gaz miktarının basıncı onun hacmiyle ters orantılıdır» der.

Salt matematikteki ilerlemeler konusunda bir şey söylemedik ş imd iye dek. Bu ilerlemeler ge rçekten büyüktü ve fizik bilimlerindeki çalışmalar konusunda vazgeçilmezdi. Napier, logaritmalar konusundaki buluşunu 1614'de yayınladı. Koordinatlar geometrisi değişik XVII. yüzyıl matematikçilerinin çalışmaları sonucunda doğmuştu. Onlar arasında konuya en büyük katkıda bulunan Descartes'ti. Diferansiyel ve entegral hesapları Newton ve Leibniz yönünden bağımsız olarak bulunmuştu. O hemen bütün yüksek matematik için vaz geçilmez bir aygıttır. Bunlar salt matematik için en göze çarpan örneklerdir. Önemi olan sayısız örnekler de vardır.

Üzerinde durduğumuz bilimsel çalışmanın sonucu, öğrenim görmüş kişilerin görüşlerindeki büyük değişmedir. Çağ başında Sir Thomas Browne büyücülük mahkemelerinde görev almış bulunmaktaydı. Yüzyılın sonunda büyücülük olanaksız oldu. Shakespeare zamanında kuyruklu yıldızlar hâlâ felaket belirtisiydi. Newton'un *Principia*'sının yayınlanmasından sonra Newton ve Halley bazı kuyruklu yıldızların yörüngelerini hesap etmişti. Onlar çekim yasasına gezegenler ölçüsünde uymaktaydı.

Yasanın egemenliği büyü ve cinlere - perilere başvurma işini inanılmaz duruma getirerek insanların imgesinde yer etti. 1700'de eğitim görmüş kişilerin ergisel (zihinsel) tutumu, bütünüyle moderndi. 1600'de sayısı az olan birkaç kişi hariç, ergiler (zihinler) çoğunlukla henüz orta çağ havasını taşımaktaydı.

BİLİMSEL BULUŞLARIN FELSEFÎ SONUÇLARI

Bu konunun geri kalan kısmında XVII. yüzyıl bilimini izler görünen felsefî inançları ve modern bilimin Newton dönemi biliminden ayrıldığı yönlerden bazısını ele alacağım.

Belirleyeceğimiz ilk nen fizik yasalarından hemen bütün animizm izlerinin silinmesi olmuştur. Grekler bu denli açık söylememişlerse bile, devini gücünü iyiden iyiye bir yaşantı belgesi (işareti) saymışlardır. Sağduyu gözlemi hayvanların kendi başlarına devindiklerini ölü maddenin dış bir gücün zorlamasıyle devindiği sonucunu verir.

Aristoteles'te bir hayvan ruhunun değişik fonksiyonları vardır. Onlardan biri, hayvanın bedenini devindirmektedir. Grek düşüncesinde güneş ve gezegenler tanrı olmağa yatkındır ya da hiç değilse tanrılar yönünden düzene sokulur ve devindirilir.

Anaxagoras başka türlü düşündüğü için kâfir olmuştu. Demokritos da gerçi başka türlü düşünmüş, fakat onun düşüncesi, Platon ve Aristoteles'i desteklemek ereğiyle sadece Epikurosçular yönünden ele alınmaları dışında bilinmezlikten gelinmişti.

Aristoteles'in devinmemiş devingenleri tanrısal ruhlardır. Kendi başlarına bırakıldığında herhangi cansız bir özdek (cisim) hemen eylemsiz duruma gelir. Böylece eğer eylem durmazsa ruhun madde üzerindeki etkisi sürekli demektir.

Bütün bunlar ilk eylem yasasıyle değişti. Cansız madde bir kez deviniye girdi mi, dış bir nedenle durdurulmazsa sürekli olarak devinide kalacaktır. Ayrıca, eylemi değiştiren dış nedenlerin kendilerinin, kesinlikle belirlendiklerinde özdeksel (maddî) olduğu ortaya çıkarıldı. Güneş sistemi herhalde kendi momentumu ve kendi yasalarıyle eylemini sürdürür gider.

Yine de mekanizmayı çalışmaya başlatacak bir Tanrı gerekli bulunuyordu. Gezegenler Newton'a göre, başlangıçta Tanrı eliyle boşluğa atılmışlardı. Fakat Tanrı, bu işi yapıp «Çekim olsun» dediğinde her nen

(şey), artık tanrısal bir karışıma (müdahaleye) gerek kalmaksızın kendi başına sürdürür işini.

Laplace, imdi işlevlikte (faaliyette) bulunan kuvvetlerin bizzat gezegenlerin güneşten ayrılmasına yol açmış olabileceğini ileri sürünce, Tanrı'nın doğa oluşundaki payını daha da azalttı. Tanrı, yaratıcı olarak kalabilirdi. Fakat bu bile kuşkuluydu. Çünkü dünyanın bir başlangıca sahip olduğu açık değildi. Bilim adamlarının çoğu her ne denli sofuluk örneğiyse de onların getirdiği görüş, sünniliği zedeliyordu ve tanrıbilimciler huzursuzluk duyuyorlardı haklı olarak.

Bilimden doğan başka bir nen, insanın evrendeki yeri hakkındaki görüşü derinlemesine değiştirdi. Ortaçağ dünyasında yeryüzü göklerin merkeziydi ve insanla ilgili her nenin bir ereği vardı.

Newton sisteminde dünya seçkin bir yıldız değil, küçük bir gezegendi. Astronomik uzaklıklar öylesine büyüktü ki, dünya, onlara bakıldığında bir toplu iğne başı kadardı. Bu çok büyük aygıtın toplu iğne başı büyüklüğündeki bir yerde yaşayan yaratıklar için tasarlanmadığı anlaşılıyordu.

Dahası, Aristoteles'ten beri bilim görüşünün ayrılmaz bir parçasını biçimleyen erek, imdi bilimsel işlemin dışına atılmıştı. Herhangi biri hâlâ, göklerin, Tanrı'nın büyüklüğünü (azametini) ilân etmek için yaratıldığına inanabilirdi. Fakat kimse, bu inancın gökbilimsel (astronomik) bir hesaba karışmasına izin veremezdi. Dünyanın bir ereği olabilirdi. Fakat, bu tür erekler artık bilimsel açıklanımlara katılamazdı.

Coppernicus'çu kuram insanın övücünü (gururunu) azaltır görünebilir. Fakat gerçekte buna karşı olan bir etki yapmıştır o. Bilimin utkuları (zaferleri) insanın övücünü (gururunu) artırmıştır çünkü. Ortadan kalkmakta olan eski dünya, bir günah duygusuyle engele uğramış ve onu bir baskı aracı olarak ortaçağlara aktarmıştı.

Tanrı karşısında alçak gönüllü olmak hem doğruydu, hem de uzgörürlüktü. Çünkü Tanrı onurlu olanı cezalandırırdı. Vebalar, seller, depremler, Türkler, Tatarlar, kuyruklu yıldızlar karanlık çağları birbirine kattı ve bu gerçek birer tehlikeli öğe (unsur) olan yıkımların (felâketlerin) ancak alçak gönüllüyse fazla yer verilmesiyle savuşturulabileceği duyuldu (hissedildi).

İnsanoğlu bu gibi utkuları (zaferleri) başarırken alçak gönüllü kalmak olanaksızdı:

Doğa
Ve
Doğa yasaları
Gizlenirdi karanlığa
Tanrı
«Newton olsun» dedi
Onlar
Tüm
Çıktı aydınlığa.

Bu denli büyük bir evrenin yaratıcısı, lanetleme konusunda, insanları küçücük bir tanrıbilimsel (teolojik) yanlış dolayısıyle cehenneme göndermekten daha iyi bir yol düşünürdü kesinlikle. Yehudah Judas Iscariot (Iscariot, «Kariot»lu demektir. Kariot Judaea'da bir kasabadır. Kariotlu Yehudah (Judos), para karşılığı, İsa'ya ihanet etmiştir) lanetlenebilirdi. Fakat, Ariusçu olmasına karşın Newton değil.

İnsanoğlunun kendi kendisiyle yetinmesi için başka pek çok neden vardır. Tatarlar Asya dışına çıkmaz olmuş, Türkler artık bir tehlike olma niteliğini yitirmiş. Kuyruklu yıldızlar Halley'in yardımıyle korku tahtından indirilmiş, depremler yine dehşet vermekle birlikte bilim adamlarının ilgisini çekmiş, bu yüzden ilginç bulunmuştur. Dolayısıyle depreme çare bulunamadı diye üzülen bilim adamı çıkmamıştır pek.

Batı Avrupalılar çabucak zenginleşiyorlar ve bütün dünyanın efendisi olmağa doğru gidiyorlardı. Kuzey ve Güney Amerika'yı fethetmişlerdi. Afrika ve Hindistan'da güçlüydüler, Çin'de saygı görüyorlar, Japonya'da korkutucu oluyorlardı. Bütün bunlara, bilimin zaferleri de eklenince XVII. yüzyılda yaşayanların kendilerini Pazar ayinlerindeki gibi zavallı yazıklı (günahkâr) olarak değil, azametli insanlar olarak görmelerine şaşmamak gerek.

Modern kuramsal fiziğin Newton sisteminden ayrıldığı yanlar vardır. Bu ayrılıkları «kuvvet» kavramını ele alarak başlatabiliriz. «Kuvvet» XVII. yüzyılda çok gözdeydi fakat, bugün artık gereksiz sayılmaktadır. O Newton'da, eylemi gerek miktar, gerekse yön bakımından değiştiren nedendi. Neden kavramı önemli sayılmış ve kuvvet biz itip çektiğimiz zaman deneyimlediğimiz şey biçiminde, imgesel olarak kavranmıştı.

Bu nedenle o, uzaktan etki eden çekime bir itiraz olarak görüldü. ((Çekim bir kuvvetse onun da itip çeken bir varlıkla ilgili olması gerekiyordu. Bu, o gücün yaratılması, ortaya çıkması için oranı ve onun duyulmasına neden olan bir varlığı gerektirir. Çekim için büyük bu özdeksel (maddî) ortam bulunmadığına göre, kuvvet tanımı onunla uzlaşmaz demek oluyor. Çeviren)).

Newton'un kendisi de kuvvetin aktarıldığı bir ortam bulunduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Yavaş yavaş bütün denklemlerin, kuvvetleri işin içine karıştırmadan yazılabileceği anlaşıldı. Yani bu ilişkinin «kuvvet» aracılığıyle ortaya konmuş olması bilgimize bir şey katmamaktaydı.

Gözlemler, gezegenlerin bütün zamanlarda güneşe doğru ondan uzaklıklarının karesiyle ters orantılı bir ivmeye sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Kısacası, bu ivmenin çekim «kuvvesinden doğduğunu söylemek afyonun uyutucu özelliği olduğu için insanları, uyuttuğunu söylemek kadar sözeldir (lafzîdir).

Modern fizikçi böylece yalnız ivmeleri belirleyen formülleri dile getirir ve «kuvvet sözcüğünden bütünüyle kaçınır. «Kuvvet», eylemlerin nedenleri konusundaki vitalist görüşün güçsüz bir imgesiydi. Bu imge önemini yitirdi yavaş yavaş.

Quantum fiziğine gelene değin, eylemin ilk iki yasasının asıl demek istediğini, yani dinamik yasalarının ivme terimleriyle dile getirilmesi gerektiğini herhangi bir ölçüde değiştirecek hiç bir nen ortaya çıkmadı.

Bu bakımdan, Coppernicus ve Kepler, yine eskilerle aynı kategoriye alınır. Onlar gök cisimlerinin yörüngelerinin biçimlerini dile getiren yasaları araştırmışlardı.

Newton, bu biçimde dile getirilen yasaların yaklaştırmadan başka bir nen olmayacağını açığa koymuştu. Gezegenler tam elips çizmezler. Çünkü başka gezegenlerin çekimi bu yörüngelerde sapmalar ortaya çıkarır. Gezegenin yörüngesi aynı nedenle tam olarak yinelenemez (tekrarlanamaz.)

Fakat ivmeleri ele alan çekim yasası çok basitti ve Newton'un ölümünden iki yüz yıl sonrasına değin bütünüyle doğru sayıldı. Çekim yasası Einstein yönünden düzeltildiğinde bile o, ivmeleri ele alan bir yasa olarak kaldı.

Enerjinin sakımının ivmeyi değil, hızları ele alan bir yasa olduğu doğrudur. Fakat bu yasaya başvuran hesaplamalarda yine ivmeler geçmektedir.

Quantum mekaniğinin ortaya koyduğu değişmelere gelince, onlar derindir. Fakat yine de bir dereceye değin tartışma ve kesinsizlik konusudur.

Newton felsefesinde imdi sözü edilmesi gereken bir değişme vardır. Bu değişme mutlak zaman ve uzayın bir yana bırakılmasıdır.

Okuyucu, bu sorunun Demokritos'la ilgili olarak söz konusu edilişini anımsayacaktır. Newton noktalardan kurulu uzaya ve anlardan kurulu zamana inanmıştı. Bu zaman ve uzay kendilerini kaplayan cisimler ve olaylardan bağımsızdır.

Uzay açısından Newton kendisini destekleyecek empirik bir kanıta sahipti. Bu bize mutlaka dönüşü ayırt etme olanağı, yeteneği veren fiziksel görüntülü (fenomenli) kanıttır.

Eğer içi su dolu bir kova döndürülürse, su kovanın kenarlarına doğru yükselir ve merkezde alçalır. Fakat kova, içinde su yokken çevrilirse böyle bir sonuç görülemez. Newton'dan uzunca bir süre sonra Foucault'un pandül deneyi yerin döndüğünü gösterdiği düşünülen bir sonuç verdi.

En modern görüşlerde bile mutlak dönüş sorunu güçlükler göstermektedir. Eğer bütün eylem göreliyse, yerin döndüğü varsayımıyle göğün döndüğü varsayımı arasındaki ayrım salt sözeldir (lafzîdir). Onlar arasında «John James'in babasıdır» ve «James John'un oğludur» tümceleri arasındaki ayrımdan daha büyük bir ayrım bulunmamaktadır.

Eğer gök dönüyorsa, yıldızlar ışıktan daha hızlı gider. Böyle bir nen olanaksızdır. Bu güçlüğe bulunan modern karşılıklar bütünüyle doyurucudur. Fakat onlar bütün fizikçilerin, eylemin ve uzayın salt göreli olduğunu kabul etmelerine neden olacak derecede doyurucudur.

Bu, uzay ve zamanın uzay-zaman biçiminde birleştirilmesiyle bizim evren hakkında Galileo ve Newton'dan gelme görüşümüzü büyük ölçüde değiştirdi. Bu konuda, sonraları bazı sözler edeceğim. Quantum kuramı hakkında da öyle.

VII. KONU
FRANCIS BACON

Francis Bacon (1561-1626) felsefesi pek çok bakımdan yetersizse de, modern tümevarım (induction) yönteminin kurucusu ve bilimsel oluşumun mantıksal olarak sistemleştirilmesinde ilk öncü adımı atan kişi olarak değişmez bir öneme sahiptir.

Bacon mühr-i haslardan (kralın özel danışmanı) Sir Nicholas Bacon'un oğluydu. Sonradan Lord Burghley adını alan Sir William Cecil, onun halasının kocasıydı.

Bacon, böylece devlet işlerinin konu olduğu bir çevrede yetişti. 23 yaşındayken parlamentoya girdi ve Essex'e danışman oldu. Bununla birlikte, Essex gözden düşünce onun suçlanmasına yardım etti. Bu açıdan şiddetle ayıplandı. Söz gelimi Lytton Strachey, *Elizabeth* ve *Essex* adlı çalışmasında, Bacon'u bir ihanet ve nankörlük canavarı olarak temsil eder. Bütünüyle yersizdir bu. Bacon Essex'le, Essex krala sadıkken çalışmıştı ve onu, ona sadık kalmanın ihanet sayılacağı bir sırada terketti. Bunda, zamanın en katı ahlakçısının bile kınayacağı bir nen (şey) yoktu.

Essex'i bırakmasına karşın Bacon, kraliçe Elizabeth yaşadığı sırada hiç bir zaman bütünüyle gözde değildi. Onun yıldızı James'in tahta çıkışıyla parlamıştır. Bacon 1617'de babasının mühürdarlık görevini aldı. 1618'de adalet bakanı oldu. Fakat bu büyük mevkide iki yıl kaldıktan sonra, mahkemelere işi düşenlerden rüşvet aldığı savıyle (iddiasıyle) suçlandı. Bacon suçlamanın doğruluğunu kabul etti, yalnız aldığı sunguların (hediyelerin onamını (kararını) hiç etkilemediğini ileri sürdü.

Bu konuda herkes istediği gibi düşünebilir. Çünkü, Bacon'un başka koşullarda varabileceği kararlarla ilgili hiç bir belirtim yok elimizde. (Yani o rüşvet almasaydı başka türlü mü karar verecekti bilinmiyor.)

Bacon, 40.000 sterlin para cezasına ve kralın gönlünün istediği sürece Londra kalesinde tutuklanmaya mahkûm oldu ve adliyeden atıldı. Orun (mevki) sahibi olmaktan, her nenden önce yönetimsel orun almaktan yoksun bırakıldı.

Bu yargıların az bir kısmı uygulanabildi. Bacon para cezası ödemeğe zorlanmadı, Londra kalesinde ancak dört gün tutuklandı. Fakat kamu yaşantısını bırakıp, geri kalan günlerini önemli kitaplar üzerinde geçirmek zorunda kaldı.

Adliyecelik mesleğinin ahlakı o günlerde oldukça gevşekti. Hemen hemen her yargıç her iki yandan da sunu (hediye) alırdı. Bugünlerde biz bir yargıcın rüşvet almasını korkunç buluruz. Fakat o, rüşveti aldıktan sonra veren yan aleyhine yargı verirse, bu işi daha korkunç sayarız.

Bacon'un yaşadığı günlerde sungu alım verimi gayet doğaldı ve bir yargıç, sunguların etkisinde kalmamayı «erdem» sayardı. Bacon başlı başına suçlu olduğundan değil, bir grup kavgasının kurbanı olarak suçlanmıştı. O, kendinden önce yaşayan Sir Thomas More gibi, seçkin ahlak yüceliğine sahip bir kişi değildi. Fakat ayrıl (istisna) biçimleyecek bir kötü kişi de değildi. Çağdaşlarının çoğundan ne daha iyi, ne de daha kötü olan ortalama bir insandı.

Bacon beş yıl mazul hayatı sürdükten sonra bir civcivi karla doldurup dondurma deneyleri yaparken soğuk algınlığından öldü.

YAPITLARI

Bacon'un önemli yapıtı olan *Bilimin İlerlemesi*, pek çok bakımdan dikkati çekecek ölçüde moderndir. O, genel olarak «bilgi kuvvettir» sözünü söyleyen kişi olarak kabul edilir. Bacon'dan önce bazıları bu sözü söylemişse bile kimse onun üzerinde berkitimli olarak durmamıştır.

Bacon felsefesinin temeli, insanlara doğa güçleri üzerinde bilimsel buluşlar ve keşiflerle egemenlik sağlamağa dayandığı için edimseldi (pratikti) O, felsefenin tanrıbilimden (teolojiden) ayrı tutulmasını ve skolastiklikte olduğu gibi tanrıbilimle içten içe kaynaşmasının önlenmesini istiyordu.

Sünnî dini kabul etmişti Bacon. Hükümetle bu konu üzerinde çekişmesi yoktu. Aklın, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini tanrıbilimde geri kalan her nenin vahiy yoluyla bilinebileceğini düşünüyordu. Gerçekten bir dogmanın herhangi bir yerden yardım sağlamayan usa (akla) çok saçma göründüğü zamanlarda imanın utkusunun (zaferinin) en yüksek noktada bulunduğunu onuyordu (kabul ediyordu). Bununla birlikte felsefenin akla dayanması gerektiğini söylemekteydi. Böylece hem aklı, hem de vahyi savunarak «çifte doğruluk» üzerinde durmuş oluyordu.

Bu öğreti XIII. yüzyılda bazı Ibnu Rüşdçülerce savunulmuş, fakat kilise yönünden lanetlenmişti. İnancın utkusu (zaferi) sünnî için tehlikeli bir silahtı. Bayle XVII. yüzyıl sonunda, usun (aklın) sünnî inanca karşı

söyleyeceği her neni uzun uzun öne sürmüş ve sonra «inancın inanmamaya yol açmadaki utkusu (zaferi) işte bu denli büyük» diyerek, silahı alaycı bir dille kullanmıştı.

Bacon sünnîliğinin ne derece içten (samimi) olduğunu bilmiyoruz. Tümdengelime karşı, tümevarım üzerinde duran bilimsel zihniyetli filozofların ilkiydi o. Kendisinden sonra gelenlerin çoğu gibi «basit saymayla tümevarım» adı verilen tümevarım türünden daha iyisini bulmağa çalıştı. Basit saymayla tümevarım bir kıssayla açıklanabilir:

KISSADAN HİSSE

Evvel zaman içinde bir Welsh köylerinden birinde aile başkanlarının adlarını yazan bir sayım memuru vardı. Onun ilk uğradığı evin aile başkanı William Williams adını taşıyordu, ikinci, üçüncü v.ö. evlerin aile başkanları da aynı addaydı. Nihayet memur efendi kendi kendine «Bütün evleri tek tek dolaşıp yorulacağıma, bütün aile başkanlarının aynı adı taşıdığını söyler, işin içinden çıkarım» dedi. Bunu dedi ve işini bitmiş sayıp tatil yapmağa gitti. Gitti ama, yanılmıştı. Çünkü köyde adı John Jones olan bir aile başkanı da vardı.

Bu öykü bize, basit saymayla yapılacak tümevarıma çok içkin olarak güvenmenin yanıltıcı olduğunu gösterir.

Bacon, bundan daha iyi bir tümevarım yöntemine sahip olduğuna inanmıştı. Söz gelimi o, doğru olarak küçük küçük cisimlerin düzensiz ve çabuk devinmesinden doğduğunu düşündüğü ısının yapısını keşfetmeyi istemişti. Onun yöntemi sıcak ve soğuk cisimlerin ve sıcaklıkları değişen cisimlerin ayrı ayrı listesini yapmaktı.

İlk bakışta genelliğin en alt aşamasına vardığı için bu yöntemle genel yasaları elde edebileceğini umdu. Önce, en aşağı aşamadaki yasalardan ikinci derecedeki genel yasalar v.ö. geçilecek, dolayısıyle genel yasalara ulaşılacaktır.

Bu yasa yeni koşullara uygulanarak sınanacak, yeni koşullara uyduğu ölçüde sağlamlaşmış olacaktı. Bazı örnekler özellikle değerlidir. Çünkü onlar bizim daha önceki gözlemlerden çıkan sonuca göre olanaklı görünen iki kuram arasından birini üstün tutmamızı sağlar. Böyle örneklere ayrıcalı (imtiyazlı) denir.

Bacon sadece tasımlamayı küçümsemekle kalmamış, belkilikle (muhtemelen) yeter ölçüde deneye dayanmadığı için matematiğe pek değer vermemiştir. Aristoteles’in yaman düşmanıydı o. Fakat Demokritos’u epey yükseklere çıkarmıştı. Doğa akışının tanrısal bir ereğin örneği olduğunu yadsımamışsa (inkâr etmemişse) bile, görüntülerin (fenomenlerin) aktüel araştırması için tanrıbilimsel bir açıklanım gerektiğine karşı çıkmıştı. Ona göre, her nen etken nedenlerden zorunlukla çıkmış gibi açıklanabilirdi.

Bacon yöntemini, bilimin dayanması gereken gözlemsel verileri nasıl düzenleyeceğimizi göstermesi bakımından değerli bulmuştu. Şöyle söyler o: «Biz, nesneleri içlerinden birine bağlayıcı ağlar ören örümcekler ya da sadece toplayan karıncalar veya hem toplayıp, hem düzenleyen arılar gibi olmamalıyız.» Burada, arılara ve karıncalara biraz haksızlık ediliyor. Fakat Bacon’un ne demek istediği anlaşılıyor.

İDOLLER

Bacon felsefesinin en ünlü bölümleri «idol» adı verilen nenlerin sıralandığı bölümlerdir. Beş tür «idol» sayar Bacon. Bunlar:

1 — «Oymak (kabile) İdolleri.» Bunlar, özellikle, insanın yapısında içkin olan idollerdir. Kişioğlunun doğal görüntülerde gerçekte olduğundan daha büyük düzen araması buna örnektir.

2 — «Mağara İdolleri.» Bunlar tek tek araştırıcılarda görülen kişisel ön yargılardır.

3 — «Çarşı (piyasa) İdolleri.» Sözcüklerin tiranlığıyle ve onların ergilerimizdeki (zihinlerimizdeki) etkisinden kurtulma güçlükleriyle ilgilidir.

4 — «Tiyatro İdolleri». Kabul edilen düşünce sistemleriyle ilgili idollerdir. Bu düşünce sistemlerine Aristotelesçiler ve skolastikler en iyi örneklerdir.

*((«idol’le, erginin (zihnin) herkesi yanlışlığa düşüren alışkanlıkları ereklenir))

5 — «Okul İdolleri.» Kör bir kuralın (tasımlama gibi) araştırmada, yargının yerini alabileceğini düşünmekten ibarettir.

Her ne denli bilim, Bacon’un ilgilendiği nense de ve her ne denli onun genel görüşü bilimselse de o, zamanının biliminde yapılan pek çok şeyi izleyemememiştir.

Bacon, Coppernicus’çu kuramı hayırlamıştı (reddetmişti). Coppernicus’un kendisi dikkate alındıkta, bu hayırlayış mazur görülmelidir. Çünkü Coppernicus çok sağlam kanıtlar ileri sürmüş değildi.

Fakat, *Yeni Astronomi* adlı yapıtı 1600 yılında yayınlanan Kepler, Bacon’u ikna etmiş olmalıydı. Bacon ve modern anatominin öncüsü Vesalius, çalışmalarıyle mıknatıslanma üzerindeki yapıtı, tümevarım yöntemini parlak biçimde açıklayan Gilbert’ten habersiz görünmüyor.

Bunlardan daha şaşırtıcı olanı, Bacon’un Harvey’in çalışmasından da bütünüyle bilgisiz görünmesiydi. Hâlbuki Harvey onun tıp öğrencisiydi.

Harvey’in, kan dolaşımı hakkındaki buluşunu Bacon’un ölümüne değin kamuoyuna duyurmadığı doğrudur. Fakat Bacon’un onun araştırmalarından haberli olduğu söylenebilir. Harvey’se Bacon’u göklere çıkarmış «felsefeyi adalet bakanı gibi yazıyor» diyerek övmüştür. Kuşkusuz Bacon, dünyasal başarıyle daha az ilgilenmiş olsaydı daha iyi işler görebilirdi.

Bacon’un tümevarım yöntemi varsayım üzerinde fazla durmuş olması dolayısıyle yetersizdir. O, verilerin düzenli biçimde sıralanmasının, doğru varsayımı açığa koyacağını ummuştu. Fakat durum nadiren böyledir.

Kural olarak, bilimsel yapıtların en zor yanı, varsayımların çerçevesini çizmektir. Büyük yeteneğin vaz geçilmez olduğu yandır o. Şimdiye değin, bir kuralla varsayım yaratma yöntemi bulunamamıştır.

Genel olarak, herhangi bir varsayım, olguların derlenmesi için zorunlu bir giriştir. Çünkü, olguların seçimi varsayımla ilgili olanların belirleneceği bir yolu zorunlu kılar. Bu tür bir nen olmaksızın olguların salt çoğunluğuna dayanmak yanıltıcıdır.

Bilimde tümdengelimin oynadığı rol, Bacon’un varsaydığından daha büyüktür. Çok kez, bir varsayım sınandığında, varsayımdan gözlemle sınanabilecek bir sonuca varmaya doğru uzun bir tümdengelimsel yolculuk yapılır. Tümdengelim, genellikle matematikseldir ve bu bakımdan Bacon, matematiğin bilimsel araştırmadaki önemini, olduğundan daha aşağıda görmüştür.

Basit saymayla tümevarım sorunu günümüze değin çözülememiştir. Bacon, bilimsel araştırmanın ayrıntılarının dikkate alındığı yerde basit saymayı reddetmekte haklıydı. Çünkü ayrıntıları ele alırken geçerli sayıldıkları sürece, Üzerlerinde az çok doğrucu yöntemlerin geliştirilebileceği, genel yasalar kabul edebiliriz.

John Stuart Mill, nedensellik yasası kabul edildiğinde, yararlı bir biçimde kullanılabilen dört tümevarım yönteminin sınırlarını çizmişti. Fakat Mill, nedensellik yasasının kendisinin sadece basit saymaya dayanan tümevarımla kabul edilebileceğini itiraf etmek zorunda kalmıştı.

Bilimin kuramsal örgenleşmesiyle başarılan şey, bütün ikinci derecedeki tümevarımların, çok kuşatıcı olan birkaç (belki sadece bir) tümevarımda toplanmasıdır. Bu tür kuşatıcı tümevarımlar böyle çok örnekle berkitilir. Onlara bakarak, basit saymaya dayanan tümevarımı kabul etmenin yasaya uygun (meşru) olduğu düşünülür. Bu durum derinden derine yeteneksizdir. Fakat ne Bacon, bu konuda bir çıkar yol buldu, ne de onun ardılları (halefleri).

VIII. KONU
HOBBES’UN LEVIATHAN’I

Hobbes (1588-1679) belli bir sınıfa alınması güç olan bir filozoftur. O, Locke, Berkeley ve Hume gibi bir empirik ve onlara benzemeksizin matematik yöntemin hayranıydı. Bu yalnız salt matematikte değil, onun uygulamalarında da böyleydi.

Hobbes’un genel görüşü, Bacon’dan çok Galileo’dan esinlenmişti. Descartes’tan Kant’a değin Avrupa felsefesi, insan bilgisinin yapısı hakkındaki görüşünün çoğunu matematikten türetmişti. Avrupa felsefesi matematiği deneyiminden (yaşantı biçimindeki deneyden) bağımsız olarak bilinebilir saymış, böylece, algının oynadığı rolü küçültüp salt düşünce üzerinde berkitimle durarak Platonculuğa yönelmişti.

Öte yandan İngiliz empirikçiliği matematiğin etkisinde kalmamıştı pek. Kalmamıştı da yanlış bir bilimsel yöntem (metod) görünüşüne yönelmişti. Hobbes’un böyle eksikleri yoktu. Günümüze değin, empirik olup da matematik üzerinde gereğince duran empirik bir filozofa rastlamamaktayız. Hobbes’un artamı (meziyeti) büyüktür bu açıdan.

Onun büyük eksikleri vardır yine de. Bu eksikler kendisini birinci sırada filozoflar arasına katmamızı engeller.

Hobbes, incelikler konusunda sabırsızdır ve Gordianus’un düğümünü kesmeğe pek heveslidir. Onun sorunları çözümü mantıksaldır, fakat bu çözümlere işe gelmeyen olguların aradan kaldırılmasıyle varılmıştır.

O, güçlü, dahası kabadır. Geniş ağızlı savaş baltasını ince kılıçtan daha iyi kullanır. Bununla birlikte onun devlet kuramı daha dikkatli incelenmeye değer. O, önceki herhangi bir kuramdan, dahası Machiavelli’ninkinden modern olduğundan, sözünü ettiğimiz niyete daha da lâyıktır.

Hobbes’un babası, kötü mizaçlı, eğitim görmemiş bir mahalle rahibiydi. Kilise, kapısında komşu mahallenin rahibiyle kavga etmiş olduğu için işinden atılmıştı. Bundan sonra Hobbes amcası yönünden büyütüldü. Klasikleri iyicene öğrendi, Euripides’in *Madeia*’sını 14 yaşındayken Latin’ceye iambik vezniyle çevirdi. (Daha sonraki yaşantısında, klasik şair ve söylevcilerin yazı ve sözlerinden pek aktarmalar yapmıyorsa, bunun o kişilerin yapıt ve çalışmalarını bilmeyişinden ileri gelmediğini söyleyerek övünmüştür. Bunda da haksız değildi.

Hobbes, 15 yaşındayken Oxford'a gitti, orada skolastik mantık ve Aristoteles felsefesi öğrendi. Bu bilgiler onun sonraki yıllarında rahatsız edici ve ürkütücüydü. Hobbes, üniversitede geçen yıllarının pek yararlı olmadığını söylerdi. Gerçekten, onun yazılarında üniversiteler sık sık eleştiriye uğramıştır.

Hobbes 1610 yılında 22 yaşındayken Lord Hardwick'in (Devon kontluk bölgesi ikinci kontu) eğiticisi oldu, onunla büyük bir gezi yaptı. Hobbes'un, çok etkilendiği Galileo ve Kepler üzerinde çalışmağa başlaması bu tarihlere rastlar.

Öğrencisi, Hobbes'un hamisi oldu ve 1628 yılından ölene değin de hâmiliğini sürdürdü. Onun aracılığıyle Hobbes, Ben Johnson, Bacon, Cherbury lordu Herbert ve daha pek çok önemli kişiyle tanışmıştı.

Ardında küçük bir çocuk bırakan Devon kontunun ölümünden sonra Hobbes, bir süre Paris'te yaşadı. Orada Eukleides'i öğrendi. Sonra, eski öğrencisinin oğluna ders vermeye başladı. Onunla birlikte İtalya'ya gitti. İtalya'da, Galileo'yu ziyaret etti (1636) sonra İngiltere'ye döndü.

Aşırı ölçüde kralcı olan *Leviathan*'da dile getirilen siyasal düşünceleri Hobbes, uzun süre savunmuştur. 1628 parlamentosu Haklar Yasası'nı kabul ettiğinde demokrasinin kötülüklerini gösterme konusundaki açık bir niyetle Thucydides'i çevirdi.

Uzun Parlamento 1640'ta toplandığı ve Laud'la Strafford Londra kulesine hapsedildiği zaman Hobbes dehşete kapılıp Fransa'ya kaçtı. Onun 1647 yılına değin yayınlanmamış, fakat 1641'de yazılmış olan *De Cive* adlı kitabı *Leviathan*'daki kuramın aynını ortaya koyar.

Hobbes'ın düşüncelerine neden olan İngiltere'de iç savaşın ortaya çıkışı değil, o savaşın belkili (muhtemel) sonucuydu. Doğallıkla onun korkuları gerçekleştiğinde, kanıları güçlendi.

Hobbes, Paris'te ileri gelen pek çok matematikçi ve bilim adamı yönünden çok iyi karşılandı. Descartes'in *Düşünceler*'ini yayınlanmadan görenlerden ve eleştirenlerden biri oydu. Bu eleştiriler, Descartes'in karşılıklarıyle birlikte yayınlanmıştır. Sayıları az olmayan ve birbirleriyle ilişki kurmuş İngiliz kralcıları da kısa zamanda Hobbes'e katılmışı.

Bir süre için 1646'dan 1648'e değin Hobbes geleceğin II. Charles'ına matematik öğretti. Bununla birlikte 1651'de *Leviathan*'ı yayınlayınca, kitap kimsenin hoşuna gitmedi. *Leviathan*'ın usçuluğu (rasyonalizmi)

sığınganların (mültecilerin) çoğunun canını sıkmış ve katolik kilisesine ait saldırıları Fransız hükümetini gücendirmişti.

Böylece Hobbes gizlice Londra'ya kaçtı. Orada Cromwell'e boyun eğdi ve her türlü siyasal işlevlikten kaçındı.

Hobbes gerek bu sırada, gereke yaşantısının bir başka döneminde tembellik etmemiştir: Piskopos Bramhall'la özgür istem konusunda kavgaya girişmişti. Kat bir belirginci (determinist) ve geometrici olarak kendi yeteneklerini (kapasitelerini) haddinden fazla değerlendirerek bir kareyi çember yapma yöntemini bulduğunu sandı. Bu konuda, Oxford Üniversitesi'nin geometri profesörü Wallis'le aptalca bir tartışmaya girişti. Profesör doğal olarak Hobbes'ın akılsızlık ettiğini yüzüne vurdu.

Restorasyonda Hobbes, kralın daha candan dostları ve bizzat, odasının duvarına Hobbes'un portresini asmakla kalmayıp, ona yılda 100 sterlinlik maaş da bağlayan kral yönünden de tutuluyordu. (Kral hazretleri maaş ödeme konusunda verdiği sözü unutmuştu.)

Adalet bakanı Clarendon, Tanrı'yı tanıdığından kuşku edilen bir kişiye bu denli kayra (lütuf) gösterilmesinden hayretlere düştü. Parlamento da aynı durumdaydı. Vebadan ve büyük yangından sonra halkın boş inanlı korkuları kendini gösterdiğinden Avam Kamarası Tanrı tanımaz yazıları inceleyecek bir komisyon kurdu. Özellikle Hobbes'un yazdıklarından söz ediliyordu.

O zamandan sonra Hobbes, İngiltere'de tartışmalı konularla ilgili herhangi bir şey yayınlama izni elde edemedi.

Dahası onun Behemoth adını verdiği uzun parlamentonun tarihi, suya sabuna dokunmadığı, parlamentoya ters düşmediği halde İngiltere dışında basıldı zorunlukla (1688). Yapıtlarının toplu basımı yine 1688 yılında Amsterdam'da yapılabildi. Hobbes'un ünü, yaşlılığında İngiltere'den çok, İngiltere dışındaydı.

O, boş vakitlerini doldurmak için 84 yaşındayken Latince ve nazım olarak kendi yaşantı öyküsünü kaleme aldı, 87 yaşındayken Homeros çevrisini yayınladı. 87 yaşından sonra büyük kitaplar yazdığını bilmiyorum.

İmdi, Hobbes'un ününün dayandığı Leviathan öğretilerini gözden geçirelim.

LEVIATHAN

Hobbes, kitabın başlangıcında kendi eksiksiz maddeciliğini ilan eder. Yaşantı sının organ eyleminden başka bir şey olmadığını, dolayısıyle otomatların yapma bir yaşantıya sahip olduğu söyler. Leviathan adını verdiği «Commonwealth» bir sanat ürünü ve gerçekte hükmî bir kişidir. Burada bir benzetmeden daha çok nen ereklenmiş ve oldukça ayrıntılı biçimde işlenmiştir.

Egemenlik yapma bir tindir. Leviathan'ın doğmasına yol açan antlaşmalar ve sözleşmeler, Tanrı'nın «İnsanlar olsun» dediği zamandaki buyrultusunun yerini almaktadır.

Kitabın birinci kısmı bir birey olarak insanı ve Hobbes'un gerekli bulduğu genel bir felsefeyi alır ele. Duyumlar nesnelerin baskısıyle ortaya çıkmıştır. Renkler sesler v.ö. nesnelerin içinde değildir. Nesnelerde duyumlarımıza karşılık olan nitelikler eylemlerdir. Hobbes, ilk eylem yasasını dile getirip hemen psikolojiye uygulamıştır. Buna göre, imge (hayal) gücü, çöken bir duygudur. (Gerek imge gücü, gerekse duygu eylemdir çünkü.)

İmge gücü uykudayken rüya görmektedir. Yahudi ve Hıristiyan olmayanların dinleri düşlerin uyanıklıktan ayırt edilmeyişinden doğmuştur. (Aceleci bir okuyucu aynı kanıtı Hıristiyanlığa uygulayabilir. Fakat Hobbes, bunu bizzat yapmayacak ölçüde uz-görülüdür (ihtiyatlıdır). Başka bir yerde putperest tanrılarının insan korkusundan doğduğunu, ancak ilk devindirenin bizim tanrımız olduğunu söyler. Düşlerin bir nenler bildirici olduğu konusundaki inanç bir sanrıdır (boş imgedir). Büyü'ye ve hayaletlere karşı inanç da böyledir.

Düşüncelerimizin birbirini izlemesi isteksel (keyfi) değildir, yasalarla yönetilir. Bazen çağrışımların, bazen de bir ereğe dayanan düşüncelerin birbirini izlemesi böyledir. Bu, belirginciliğin (determinizmin) psikolojiye uygulanışı bakımından önemlidir.

Beklendiği gibi Hobbes, dobra dobra adçıdır (nominalisttir). Ona göre evrensel hiç bir nen yoktur, sadece adlar vardır. Sözcükler olmaksızın genel düşünceleri kavrayamayız. Dil olmadan hiç bir doğruluk ya da yanlışlık yoktur. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık sözün yüklemleridir.

Hobbes, geometriyi o zamana değin yaratılmış olan bilimlerin en halis'i saymıştır. Usavurma, hesaplama yapısındadır ve tanımlardan işe girişecektir. Fakat tanımlarda çelişik kavramlardan kaçınmalıyız. Felsefede

genel olarak yapılmaz bu. Sözgelimi «özdeği (cismi) olmayan töz» bir saçmadır.

Tanrı «özdeği olmayan töz»e sahiptir diye saçmalık düşüncesine itiraz edilecek olursa Hobbes, buna iki karşılık verecektir:

1 — Tanrı bir felsefe nesnesi değildir.

2 — Pek çok filozof Tanrı'nın özdeksel (cisimsel) olduğunu düşünmüştür.

Hobbes, genel önermelerdeki bütün yanlışlıkların, saçmalıktan, yani (çelişmeden) doğmuş olduğunu söyler. Buna örnek olarak özgür istem düşüncesini ve ekmeğin ilineksel (arizi) özelliklerine sahip peyniri gösterir. ((Katolik imanına göre ekmeğin ilineksel (arızi) özelliklerinin ekmek olmayan bir tözde içkin olabileceğini biliyorsunuz.))

Bu parçada Hobbes, modası geçmiş bir usçuluk (rasyonalizm) çıkarır karşımıza. Kepler «Gezegenler, güneşin çevresinde elipsler çizer» genel önermesine varmıştı. Fakat Ptolaemaeos'unki gibi görüşler, mantıksal açıdan saçma değildir. Hobbes, Kepler ve Gelileo'ya duyduğu hayranlığa mukabil, genel yasalara varmakta tümevarıma gerçek değerini verememiştir.

Hobbes, Platon'a karşı usun (aklın) doğuştan gelmeyip, çalışmakla geliştirildiğine inanmıştı.

Daha sonra tutkulara geçer Hobbes, Çaba, küçük bir eylem başlangıcı olarak tanımlanabilir. O herhangi bir nen doğrultusundaysa «istek» bir nenden uzaklaşma doğrultusundaysa «tiksinme»dir. Sevgi istekle, nefret tiksintiyle aynı nendir.

Bir nen istek nesnesiyse iyi, tiksinti nesnesiyse kötüdür. (Bu tanımların «iyi»ye ve «kötü»ye hiç bir nesnellik kazandırmadığı görülüyor. Eğer insanlar istekleri bakımından ayrılık gösteriyorsa, onların ayrılıkları hakkında yargı vermemizi sağlayacak hiç bir kuramsal yöntem yoktur.)

Hobbes'ta değişik tutkuların çoğunlukla yarışmacı (rekabetçi) bir yaşantı görüşüne dayanan tanımları yer almaktadır. Sözgelimi, kahkaha ansal görkem. Görünmez kuvvetten korku eğer kamuya mal olmuşsa, din, olmamışsa boş inandır. Böylece, neyin din, neyin boş-inan olduğu konusundaki karar, yasa-koyucuya düşmektedir. Mutluluk, sürekli gelişmeyi içerir. Onat'ta (refahta) bulunur, sefalette ortadan kalkar. Durağan (statik) mutluluk diye bir nen yoktur. Doğallıkla, kavrayışımızı aşan göksel sevinçler dışında durağan (statik) mutluluk yoktur.

İstem (irade) düşüncede kalan son yiyesi (iştiha) ya da tiksintiden başka bir nen değildir. Yani istem, istek ya da tiksintiden başka bir nen değildir. Yani istem, istek ya da tiksintiden ayrımlı (farklı) bir nen değildir. Fakat bir uyuşmazlık çıktığında en güçlü olan istek ya da tiksintidir. Bu açıkça Hobbes'un özgür istemi hayırlayışıyle ilgilidir.

Despotik hükümetleri savunanların çoğuna benzemeksizin Hobbes bütün insanların doğallıkla eşit olduklarını savunmuştu. Bir doğa durumunda herhangi bir yönetim var olmadan önce, herkes kendi özgürlüğünü korumak ve başkalarına egemen olmak ister. Bu istekler kendini koruma konusundaki itki yönünden dikte ettirilir. Onların çatışmasından herkesin birbiriyle savaşı çıkar ortaya. Bu, yaşantıyı «buruk, kaba ve kısa» yapar.

Doğal durumda hiç bir özelge (mülkiyet), tüzün ya da tüzünsüzlük (adalet ya da adaletsizlik) yoktur. Sadece savaş vardır ve «kuvvetle hile, savaşın iki büyük zorunluğudur.»

İKİNCİ BÖLÜM

Kitabın ikinci bölümü, insanların her biri merkezsel otoriteye sahip cemaatler durumuna geçerek bu kötülüklerden nasıl kurtulabileceğini anlatır. Toplumsal sözleşme aracılığıyle olacaktır bu. Halk biraraya gelip kendisi üzerine otorite kurarak, evrensel savaşa son verecek bir hükümdar ya da buyurma görevi yapacak bir kurum seçme konusunda anlaşır. Ben bu «antlaşma» nın (Hobbes «antlaşma» diyor) belirli bir tarihsel olay gibi düşünüldüğünü sanıyorum. Onu bu biçimde imgelemenin, (tasavvur etmenin) kanıtlanmak istenenle ilgisi yoktur, kesinlikle. «Antlaşma» düşüncesi insanların otoriteye baş eğmelerinin sonucu olarak kişisel özgürlüklerinin sınırlanmasına neden razı olduklarını ve razı olmaları gerektiğini açıklayıcı bir efsanedir.

İnsanların kendilerine yükledikleri baskı Hobbes'a göre, kendimiz için özgürlüğü ve başkaları için, onları egemenlik altına almayı sevmemizden doğan evrensel savaştan korunmamız gibi bir ereğe dayanır.

Hobbes, insanların niye arılar ve karıncalar gibi işbirliğine gidemediği sorununu alır ele. Arıların erk (iktidar) elde etme gibi bir isteği yoktur. Hükümetlerini eleştirmek için çalışmaz onlar, doğal yolla uzlaşırlar. Fakat insanların uzlaşımı sadece yapma (sun'i) ve antlaşmak olabilir.

Ant, bir kişi ya da bir kurula (konseye) güç vermeli. (Başka türlü uygulanamaz çünkü.) «Kılıçsız antlar sözden başka bir nen değildir.» (Başkan Wilson unutmuştu bunu maalesef.)

Ant, sonraları Locke'ta ve Rousseau'da görüldüğü gibi, yurttaşlarla yönetici güç arasında değil, onların, çoğunlukça seçilecek yönetici erk'e (iktidara) boyun eğmesi konusundadır.

Yurttaşlar, yöneticileri bir kez seçtiler mi, siyasal güçlerini sonuna vardırmışlardır. Azınlığın hakları da çoğunluk ölçüsünde sınırlıdır. O haklar anta ve çoğunluğun seçtiği hükümete baş eğmiştir. Hükümet bir kez seçildi mi yurttaşlar, onun bağışlamayı uygun buldukları dışında bütün haklarını yitirir. Hükümet, herhangi bir antla bağlı olmadığına uyruklarlarsa, bağlı bulunduğuna göre başkaldırma hakkı yoktur.

Böylece birleşmiş bir kalabalığa «cumhuriyet» adı verilir. «Leviathan» ölümlü bir tanrıdır.

Hobbes, monarşiyi yeğ tutar. Fakat, onun bütün soyut kanıtları, başka kurumların haklarıyle sınırlanmamış üstün bir otoriteyi kapsayan bütün hükümet biçimlerine eş ölçüde uygulanabilir. Hobbes, parlamentoyu hoş görebilirdi. Fakat hükümet kuvvetinin kralla parlamento arasında bölüştürüldüğü bir yönetimi öyle karşılayamazdı. Locke ve Montesquieu'nun görüşlerinin tam karşıtıdır bu.

İngiliz iç savaşı, Hobbes'a göre, gücün krallar, lordlar ve avam kamarası arasında bölünmesinden doğmuştur.

İnsan olsun kurul olsun, üstün kuvvete hükümdar adı verilir. Hobbes sisteminde hükümdar sınırsız yetkiye ve düşüncelere sansür hakkına sahiptir. Hükümdarın belli başlı ilgisinin yurt içi düzeni korumak olduğu ve böylece sansür hakkını, doğruluğu ortadan kaldırmak için kullanmayacağı tasavvur edilmişti. Çünkü barışa karşı olan öğreti doğru olmazdı. (Ne apayrı pragmatist düşünce!)

DESPOT HÜKÜMDAR

Özelge yasaları bütünüyle hükümdara bağlıdır. Çünkü doğal bir durumda özelge (mülkiyet) yoktur. Böylece özelge, hükümetler yönünden yaratılmıştır. Hükümetler onun yaradılışını istedikleri gibi denetleyebilir.

Hükümdarın despotik olabileceği kabul edilir. Daha kötüsü despotiklik anarşiden kötüdür. Pek çok noktada hükümdarın çıkarları,

uyruklarının çıkarlarıyle özdeştir. Eğer uyruklar zenginse, hükümdar daha zengindir, eğer uyruklar yasaya uyuyorsa hükümdar daha güvenlidir. v.ö.

Baş kaldırma (isyan) doğru değildir. Çünkü o hem genellikle başarısızlığa uğrar, hem de başarıya ulaşsa bile kötü örnek olur, başkalarının da isyan etmesine yol açar. Aristoteles'in gözettiği tiranlık ve monarşi ayrımı hayırlanmalıdır. «Tiranlık», sokaktaki adamın, söylevcinin beğenmediği monarşidir sadece.

Bir monark (hükümdar) yönetiminin bir meclis hükümetine yeğ tutulması konusunda değişik nedenler bulunmaktadır. Gerçi monark kendi çıkarı kamu çıkarlarıyle çatıştığında birincisini yeğ tutar. Fakat bir meclis için de aynı nen (şey) söylenebilir.

Bir monarkın gözdeleri olabilir. Bir kamutayın (meclisin) her üyesinin de. Böylece gözdeler toplamının monarşide daha az olması beklenebilir. Bir monark herhangi bir kişinin öğütlerine gizlice kulak verebilir. Bir meclis sadece kendi üyelerinin öğüdünü dinleyebilir, o da açık olur, gizlice değil.

Bir meclis grubunun elde edemediği şans, başka bir grubun çoğunluğu sağlamasına, böylece siyasetin değişmesine yol açar. Dahası, eğer meclis kendine karşı olarak bölünmüşse, sonuç iç savaştır.

Bütün bu nedenlerle Hobbes, monarşinin en iyi yönetim olduğu sonucuna varmıştır.

Leviathan boyunca, zamanlı (periyodik) seçimlerin kamutaydaki (meclislerdeki) kamu çıkarını, üyelerin özel çıkarına feda etme eğilimini frenleme konusundaki olanaklı etkisini hiç nazara almıyor. Onun gerçekte, demokratik olarak seçilmiş parlamentoları değil, Venedikteki Büyük Konsey ya da İngiltere'deki Lordlar Kamarası gibi toplulukları düşündüğü anlaşılıyor.

Hobbes demokrasiyi antik dönemdeki gibi, her yurttaşın yasama ve yürütmeye doğrudan doğruya katılmasını öngören bir anlamda ele alır. Hiç değilse bu, onun düşüncesi gibi görünüyor.

Hobbes sisteminde halkın payı, hükümdarın bir kez seçimiyle bütün bütün sona erer. Hükümdarın yerine geçecek kişi isyanlar işin içine karışmadığı zamanlarda Roma İmparatorluğunda olduğu gibi bizzat hükümdarın kendisi yönünden seçilir. Hükümdarın, kendi çocuklarından ya da çocukları yoksa, akrabasından birini kendinden sonra iş başına geçmek üzere seçeceği kabul edilmiştir. Fakat bir yasanın onu başka türlü bir seçim yapmaktan alıkoymaması gerektiği savunulmuştur.

UYRUKLARIN ÖZGÜRLÜĞÜ

*Leviathan'*da uyrukların özgürlüğü üzerine, beğenilecek kesin bir tanımla başlayan bir konu da vardır. Tanım şudur: Özgürlük, eylemin dış engellerinin yokluğudur. Bu anlamda o, zorunlukla tutarlıdır. Söz gelimi, su, eylemine karşı bir engel bulunmadığında, yani tanıma göre özgür olduğunda tepelerden aşağı *zorunlu olarak* akar.

Bir kişi istediğini yapmakta özgürdür. Fakat, Tanrı'nın istediğini yapmak zorundadır. Bütün istemlerimizin nedenleri vardır ve onlar bu bakımdan zorunludur. Uyrukların özgürlüğüne gelince onlar yasalın işe karışmadığı yerlerde özgürdürler, egemenliğin sınırlanması değildirler. Çünkü hükümdar bu yolda karar verirse yasalar işin içine karışabilir.

Uyrukların hükümdara karşı hakları yoktur. Hükümdar kendi isteğiyle bu işe razı olursa başka. Davud, Uriah'ın ölümüne yol açtığında, Uriah'a karşı haksızlık işlemiş olmadı. Çünkü onun efendisiydi. Fakat Tanrı'ya karşı haksızlık etti. Çünkü kendisi (Davud) Tanrı'nı n uyruğuydu ve Tanrı yasasına saygısızlık etmiş oluyordu.

Eski yazarlar özgürlüğü överek insanları baş kaldırmağa ve baştan çıkmağa itmişlerdir. Onlar doğru olarak yorumlanırsa, övülen özgürlüğün gerçekte hükümdarların özgürlüğü yani yabancı egemenliğinden kurtuluş olduğu görülecektir.

Hükümdarlara karşı yurt içinde direnç çok haklı görünse de lanetle karşılanmalıdır. Söz gelimi, Sanctus Ambrosius'un imparator Theodosius'u Selanik katliamından sonra afaroz etmeğe hiç bir hakkı yoktu. Papa Zacharias, Mero Wech'lilerin (Fransa'yı 486-751 yılları arasında yöneten hanedan) sonuncu kıralını Pepin adına azletmekle şiddetli bir kınamayı hak etmişti.

Bununla birlikte hükümdarlara baş eğme görevinin bir sınırı bulunmaktadır. İnsanoğlu mutlak olarak kendini koruma hakkına sahiptir. Uyruklar, monarklara karşı bile elde bulundurur bu hakkı. (Mantıksaldır bu. Çünkü Hobbes, kişioğlunun kendi varlığını sürdürmesini bir hükümet kurma gerekçesi saymıştır.) Kjşioğlu böylece, hükümetçe savaşa çağrıldığında savaşmayı reddetme hakkına sahiptir. (Bu kendini koruma ilkesine dayanır ve sınırlı bir hayırlayışı kapsar. Hiç bir modern hükümetin razı olmadığı bir haktır.)

Hobbes'un egoist ahlak sisteminin garip bir sonucu, hükümdara karşı direnmenin sadece kişisel savunma durumun da yasaya uygun bulunmasıdır.

Hükümdara baş eğmenin, bütünüyle mantıksal bir ayrılı (istisnası) vardır: Kişi, kendini korumağa yetenekli olmayan hükümdara karşı hiç bir göreve sahip değildir. Hobbes'un II. Charles sürgündeyken Cromwell'a boyun eğmesini yerinde bulduran da bu kuraldır.

Doğallıkla siyasal partiler ya da imdi sendikalar diyebileceğimiz hiç bir kurum yoktur Hobbes'ta. Tüm öğretmenler, hükümdarın vekilidirler ve hükümdarın yararlı bulduğunu öğretmekle yükümlüdürler.

Özelge hakları sadece öbür uyruklar karşısında geçerlidir, hükümdar karşısında değil. Hükümdar dış ticareti düzenleme hakkına sahiptir. İç savaşa uymak zorunda değildir. Onun cezalandırma hakkı herhangi bir tüzün (adalet) kavramından gelmez. Bu hak insanları doğal bir durumda sayma özgürlüğünden doğar. Böyle bir durumda kimse, bir başkasına zarar verdiği için ayıplanamaz.

Cumhuriyetlerin çözülmesi konusunda yabancı istilasından ayrı olarak ilginç bir nedenler listesi verilmektedir:

1. Hükümdara çok az güç verilmesi.
2. Uyrukların kendi başlarına yargı vermeğe kalkışması.
3. Duyunca (vicdana) aykırı her nenin (şeyin) günah olması.
4. Esine (ilhama) inanç.
5. Hükümdarın kent ya da ülke yasalarına bağlı olduğu öğretisi.
6. Mutlak özelgeyi kabul.
7. Hükümdarın gücünün bölünmesi.
8. Grekler ve Romalıları taklit.
9. Dünyasal ve manevi güçlerin ayrılması.
10. Hükümdara vergi ödememek.
11. Yetenekli uyrukların halk yönünden tutulması.
12. Hükümdarla tartışma serbestliği biçiminde sıralanabilir bu nedenler.

Bütün bunların İngiltere ve Fransa tarihinde bol bol örneği vardı.

Halka, hükümdarın haklarına inanmayı öğretmek güç değildir.

Hıristiyanlığa, dahası töz-dönüşümü gibi usa aykırı nenlere inanmayı öğrenmemiş midir halk?

Baş eğmenin öğrenileceği özel günler vardır. Halkın aydınlatılması, üniversitelerdeki öğretimin doğruluğuna bağlıdır. Bu nedenle üniversite öğretimi dikkatle denetlenmelidir. İbadet tek biçim olmalı ve din, hükümdar yönünden buyurulmalıdır.

Leviathan'ın ikinci bölümü, bir hükümdarın bu kitabı okuyup kendini mutlak bir yönetici duruma getireceği umuduyle sona erer. Platon'un, kralları filozof yapma yolundaki umudundan daha az olanaksızdır bu.

Kitabın okunmasının kolay ve bütünüyle anlaşılır olduğu konusunda teminat verilir monarklara.

III. ve IV. BÖLÜMLER

«Hıristiyan Cumhuriyeti Üzerine» başlıklı üçüncü bölüm, kilise din-dışı yönetime dayanması gerektiğinden, evrensel bir kilise bulunmadığını açıklar.

Her ülkede kral kilisenin başı olmalıdır. Papanın efendiliği ve yanılmazlığı kabul edilir gibi değildir. Hıristiyan olmayan bir hükümdara uyruk bir hıristiyanın açıkça baş eğmesi gerekir. Naaman, Rimmonlar hanedanına baş eğmenin acısına katlanmamış mıydı?

Leviathan'ın «Karanlığın Krallığı» adlı IV. bölümü daha çok, manevî gücü dünyasal gücün üstüne çıkardığı için Hobbes'un nefret ettiği Roma kilisesini eleştirir. Bu bölümün geri kalanı, çoğunlukla Aristoteles'in ereklendiği «boş felsefe»ye saldırılarla doludur.

SONUÇ

İmdi, Leviathan hakkında nasıl bir düşünceye varacağımızı belirtmeğe çalışalım. Soruna karşılık bulmak kolay değildir. Çünkü orada iyi ve kötü içiçe girmiştir.

Siyasette iki ayrı sorun vardır. Onlardan biri iyi devlet biçimiyle, öbürüyse o devletin güçleriyle ilgilidir. Hobbes'a göre en iyi devlet biçimi monarşidir. Fakat bu, onun öğretisinin önemli bir bölümünü biçimlemez.

Öğretinin önemli bölümü, devlet yetkilerinin mutlak olması gerektiği yolundaki iddiadır. Bu öğreti ve onun benzeri rönesans ve reform sırasında batı Avrupa'nın geliştirdiği bir öğretiydi.

Önce feodal soyluluğun XI. Louis, IV. Edward ve Ferdinand'la Isabella ve on'ların ardılları (halefleri) yönünden hızı kesilmişti. Sonra

protestan ülkelerdeki reform eylemi, din dışı yönetime kiliseden yararlanma, olanağı verdi. VIII. Henry daha önceki hiç bir İngiliz kralının yararlanamadığı bir güce ulaştı.

Fakat, reform Fransa'da önceleri karşı etkiye sahipti. Guise'lerle Huguenot'lar arasında krallar hemen hemen yetkisizdirler. IV. Henry'le Richelieu, Hobbes'tan az önce mutlak monarşinin temelini atmışlardı. Bu monarşi Fransa'da devrime değin sürdü.

İspanya'da V. Charles, yasama kurumlarından (Corte'lerden) yararlanmıştı ve II. Philip kiliseyle ilgili işler dışında mutlak bir yöneticiydi.

Bununla birlikte İngiltere'de püritenler VIII. Henry'nin yaptığını bozdular. Onların yaptığı, Hobbes'a, hükümdara karşı direnmekten anarşi doğduğu kanısını verdi.

Her topluluk iki tür tehlike karşısındadır. Onlardan biri anarşi ikincisi despotluktur.

Püritenler, özellikle bağımsızlar, despotluk tehlikesinin etkisi altında kalmışlardı çok. Hobbes'sa tersine anarşi korkusuna takılmıştı.

Restorasyondan sonra ortaya çıkan ve 1688'den sonra denetimi ele geçiren liberal filozoflar her iki tehlikenin de farkındaydı, Strafford'tan da anabaptistlerden de hoşlanmıyorlardı.

Bu, Locke'u güçlerin bölünmesi ve denetimler-dengeler öğretisine götürmüştür. ingiltere'de, kral etki sahibi olduğu sürece gerçek bir güç bölünmesi vardı. Daha sonra parlamento en sonunda kabine üstünlük kazandı.

Amerika'da Kongre ve Yüksek Mahkeme, hükümete karşı durabildiği sürece denetimler-dengeler söz konusudur. Fakat yönelim, hükümet gücünün artışı yönündedir.

Almanya, İtalya, Rusya ve Japonya'da hükümetler Hobbes'un istediğinden daha büyük bir güç sahibi görünmektedirler.

Böylece devletin gücü açısından dünya, bütünüyle uzun bir liberallik dönemi ardından Hobbes'un istediği yöne gitmiştir. Şimdiki savaşın (İkinci Dünya Savaşı) sonucu ne olursa olsun, devlet fonksiyonlarının gittikçe artacağı ve ona karşı durmanın gittikçe zorlaşacağı anlaşılıyor.

Hobbes'un, devleti desteklemek için gösterdiği neden, yani devletin anarşiye tek almaşık (alternatif) olduğu görüşü epey doğrudur. Bununla birlikte bir devlet, geçici bir anarşinin yeğ tutulacağı denli kötü olabilir.

(1789 Fransa'sı ve 1917 Rusya'sında olduğu gibi). Dahası özgür hükümetin tiranlığa karşı eğilimi biraz isyan korkusu olmadan kolay kolay dizginlenemez.

Hobbes'un başeğmeci tutumu uyruklarca tüm olarak kabul edilirse hükümetler daha da kötü olacaktır. Siyasal alan için doğrudur bu.

Hükümetler ellerinden geldiğince yerlerinden kımıldamak istemez. Ekonomik alanda da doğrudur bu. Orada da hükümet üyeleri kamu zararına kendilerini ve arkadaşlarını zengin etmeğe bakar. Hükümetlerin, güçleri için tehlikeli saydıkları yeni buluş ya da öğretileri baskı altında tutmağa çalışmaları entellektüel alanda da geçerlidir.

Sadece anarşinin riskini değil, hükümetlerin kadir-i mutlak oluşuyla beliren sertleşmenin ve adaletsizliğin tehlikesini de düşünmeyi gerekli kılan nedenler bunlardır.

Hobbes'un artamları (meziyetleri) o, eski siyasal kuramcılarla karşı karşıya getirildiğinde daha açık görülür. Bir kez, boş-inandan bütünüyle bağımsızdır Hobbes. Âdem ve Havva'ya cennetten kovuluş sırasında neler olduğu konusunda kafa yormaz. Açık ve mantıklıdır. Doğru, ya da yanlış, tümüyle kuşkulu kavramlar kullanmayan anlaşılır bir ahlak sistemine sahiptir. Çok daha sınırlı kalan Machiavelli'den ayrı olarak siyasal kuram üzerinde ilk kalem oynatan kişidir. Hata işlediği yerde, düşüncesinin temeli, gerçek-dışı ve fantastik olduğundan değil, aşırı derecede basitliğe inmesi dolayısıyle hata işlemiştir. Bu nedenle, hala hayırlamağa (reddetmeğe) değer bir kişidir.

Hobbes'un metafiziğini ve ahlak sistemini eleştirmeksizin ona karşı söylenecek iki söz vardır:

1. Hobbes ulusal çıkarım daima ön planda tutmuş ve örtük olarak tüm yurttaşlarının belli başlı çıkarının aynı olduğunu düşünmüştür. Marks'ca, toplumsal değişmenin nedeni sayılan sınıflar arası çatışmanın önemini anlayamamıştır.

Bu, monarkın çıkarlarının aşağı yukarı onun uyruklarıyle özdeş olduğu görüşüyle bağlantılıdır. Savaş zamanında eğer o dehşetli bir savaşsa, çıkarlar birleşir. Fakat barış zamanında bir sınıfla öbürü arasında büyük çıkar çatışmaları görülebilir.

Böyle bir durumda anarşiden kaçmanın en iyi yolunun hükümdarın mutlak gücünü savunmak olduğu her zaman doğru bir düşünce değildir.

Gücü bölerek taviz vermek iç şavaştan kaçınmanın tek yoludur. İngiltere'de o sıralar olup bitenler bu hususu Hobbes'a anlatabilirdi.

2. Hobbes'un öğretisinin yok yere sınırlı kaldığı başka bir nokta, devletler arasındaki ilişkilerle ilgilidir. *Leviathan*'da, savaş ve fetih hariç, devletler-arası ilişikleri düşündürecek herhangi bir nen yoktur. Onlar da aralıklı ilişkilerdir.

Bu, Hobbes ilkelerine göre uluslararası bir hükümetin yokluğundan doğar. Çünkü devletlerin ilişkileri hâlâ doğal durumdadır. Bu durum bütün devletlerin bütün devletlere karşı savaşı için doğrudur.

Uluslararası kargaşalık (anarşi) var oldukça ayrı ayrı devletlerdeki etkinlik artışının insanlık yararına olduğu söylenemez. Çünkü devletlerin kendi başına gelişmesi savaşın vahşiliğini Ve yakıcılığını arttırır.

Hobbes'ın öne sürdüğü her kanıt geçerli olduğu sürece uluslararası hükümetin lehinedir. Böylece ulusal devletler var olup birbirleriyle savaştıkça, sadece yetkinsizlik sürdürebilir insan ırkını. Ayrı devletlerin savaş niteliğini savaşı önleyecek bir araca sahip olmadan düzeltmek (ıslah etmek), evrensel yıkıma çıkan bir yoldur.

IX. KONU
DESCARTES

Rene Descartes (1596-1650) genellikle, sanırım haklı olarak, modern felsefenin kurucusu sayılır. Yüksek felsefi yeteneğe sahip ve görüşü yeni fizik ve gökbilimin etkisinde kalmış ilk kişi odur.

Pek çok skolastik yana sahip olan Descartes, kendinden önce geçenlerin koymuş olduğu temelleri benimsememiş, yeniden, eksiksiz bir felsefi yapı kurmağa çabalamıştır. Aristoteles'ten beri görülmemiş nen değildi bu ve bilimdeki ilerlemeden doğmuş bir güven duygusunun belgisiydi (işaretiydi).

Bir tazelik vardır Descartes'in yapıtında. Platon'dan beri ileri gelen hiç bir filozofun yapıtında bulunmayan bir tazelik. Bütün aracı filozoflar, Platon'u izleyen, felsefeyi daha çok geçim aracı yapmış öğreticilerdi.

Descartes bir öğretmen olarak değil, bir araştırıcı, bir bulucu ve bulduğunu aktarmağa meraklı bir kişi olarak kalem kullanır. Onun üslûbu kolay ve savsızdır (iddiasızdır), öğrencilerden çok, zeki insanlara hitab eder. Dahası olağanüstü bir çekiciliğe sahiptir. Modern felsefe için öncüsünün bu denli hayranlık verici edebî bir üsluba sahip olması büyük bir şanstır.

Descartes'in ardılları gerek Avrupa'da, gerekse İngiltere'de, Kant'a değin Descartes'in profesyonel olmayan karakterini korumuştur ve bu kişilerden bazısının üslûbu, Descartes üslûbunun artamına (meziyetine) sahiptir.

Descartes'in babası Bretagne parlamentosu üyesiydi ve orta çapta bir araziye sahipti. Babası ölünce Descartes, kal an malları satarak elde ettiği parayı işe yatırdı ve yılda altı yedi bin franklık bir gelir sağladı.

Filozofumuz 1604 yılından 1612 yılına değin La Fleche Jesuit kolejinde okumuş ve zamanın üniversitelerinin çoğunda edineceğinden daha sağlam, modern matematik bilgisi edinmiştir.

1612'de Paris'e giden Descartes, oradaki toplumsal yaşantıyı sıkıcı bulmuş, Saint Germain'deki Faubourg kentine çekilip geometri üzerinde çalışmağa başlamıştır.

Descartes 1617 yılında Hollanda ordusuna katılmış, Hollanda o sırada barış dönemi yaşadığından, anlaşıldığına göre iki yıl rahatsız edilmeden düşünebilme olanağı bulmuştur. Bununla birlikte otuz yıl savaşlarının ortaya çıkışı onun Bavaria ordusuna yazılmasına yol açmış (1619) ve

filozof 1619-1620 kışında ortaya çıkan ve *Yöntem Üzerine Konuşmalar* adlı yapıtında tanıtladığı (tasvir ettiği) deneyini Bavaria'da yaşamıştır.

BİR GÜNDE SİSTEM

O kış hava çok soğuktu ve Descartes bir sabah, sobanın yanına sokularak ((Descartes, yanı başına kurulduğu ısıtma aracının soba (poele) olduğunu söyler. Fakat açıklayıcılar bunun olanaksızlığını ileri sürer. Mamafih, eski Bavaria evlerini bilenler beni Descartes'a inanabileceğimiz konusunda temin etmişlerdir) bütün gün düşünmüştür. Kendi anlattığına göre Descartes, o gün sobanın başından kal kınca, felsefesini de tamamlamıştı. Fakat bu iddiayı sözel olarak anlamak zorunda değiliz. Sokrates bütün gün kar içinde düşünmeğe alışmıştı. Descartes'in ergisi (zihni) sadece hava ılık olunca çalışırmış anlaşılan.

Descartes 1621 yılında savaşmayı bırakıp, İtalya'ya kısa bir ziyaretten sonra 1625'te Paris'e yerleşti.

Fakat, yine arkadaşları, daha o uyanmadan dayanırlardı kapıya (Descartes, öğleden önce nadiren kalkardı. Böylece 1628'de Descartes Huguenot'ların kalesi La Rochell'i kuşatan orduya katıldı. Bu macera sona erince de belki, eziyet tehlikesinden kurtulmak amacıyle Hollanda'ya yerleşmeye karar verdi.

Çekingen bir adamdı Descartes, katolikliği uygulardı, fakat itizalciliği Galileo'yla paylaşmıştı. Bazısı «Galileo'nun ilk (gizli) lanetlenmesini Descartes biliyordu» der (1616 yılındaydı lânetlenme olayı.) Her neyse o, üzerinde çalışmakta olduğu *Dünya* adlı bir yapıtı yayınlamamağa karar verdi. Bu kararın nedeni, kitabın iki itizalci öğretiyi savunmuş olmasıydı: O öğretilerden biri dünyanın dönüşü, ötekiyse evrenin sonsuzluğu üzerineydi. (Kitap bütün olarak hiç bir zaman basılmamış, fakat Descartes'ın ölümünden sonra parçalar halinde yayınlanmıştır.)

1629 la 1649 arasındaki yirmi yılı Descartes Fransa'ya yaptığı birkaç ve İngiltere'ye yaptığı kısa bir iş gezi si dışında Hollanda'da geçirmiştir.

XVII. yüzyıl Hollanda'sının düşünce özgürlüğüne yer veren bir ülke olarak önemini abartmamak (mübalağa etmemek) olanaksızdır.

Hobbes kitaplarını orada bastırmak zorundaydı. Locke, İngiltere'de 1688 yılından önceki beş kötü gericilik yılında oraya sığınmıştı. Bayle

(Sözlük yazarı) orada yaşamayı gerekli bulmuştu. Spinoza başka bir ülkede güç çalışabilirdi.

Descartes'in çekingen bir kişi olduğunu söylemiştim. Fakat belki çalışmasını huzur içinde sürdürebilmesi için rahatsız edilmek istenmediğini söylemekle daha yumuşak bir dil kullanmış olacağım. O tüm (daima) din adamları, özellikle Jesuit'ler için sadece onlar erkteyken (iktidardayken) değil, kendisi Hollanda'ya göçtükten sonra bile iyi nenler söylemişti.

Onun psikolojisi karanlıktır. Fakat ben Descartes'in içten katolik olduğunu ve kiliseyi, modern bilime, Galileo örneğinde olduğundan daha az yağı (düşman) bir tutum takınma konusunda ikna etmek istediğini düşünmeye eğilimliyim. İkna hususu, Descartes'in çıkarlarını olduğu kadar, kilisenin çıkarlarını da ilgilendiriyordu. Onun sünnîliğinin sadece siyasal olduğunu düşünenler bulunmaktaydı. Bu olanaklıysa da onun en belkili (muhtemel) görüş olduğunu sanmıyorum.

Hollanda da bile Descartes, Roma kilisesi yönünden değil, protestan yobazlar yönünden gelen sıkıcı saldırılara hedef olmuştu. Onun görüşlerinin tanrı-tanımazlığa götürdüğü söyleniyordu ve Fransız büyükelçisiyle Orange prensi olmasaydı, Descartes mahkemeye sevkedilecekti.

Bu saldırı başarıya ulaşmadığından bir başka ve daha az dolaysız olanına geçildi birkaç yıl sonra: Leyden üniversitesi yetkilileri Descartes'tan olumlu ya da olumsuz söz edilmesini yasakladılar. Yine Orange prensi girdi araya ve üniversiteye aptallık etmemesini söyledi. Bu olay, protestan ülkelerde kilisenin devlete başeğmesinin ve uluslararası olmayan kiliselerin nispî güçsüzlüğünün yararlarını gösterir.

ÖLÜM

Maalesef, Stockholm'daki Fransız büyükelçisi Chanut aracılığıyle, Descartes İsveç kraliçesi Christina'yla mektuplaşmaya girişti. Christina, tutkulu ve bilgili bir bayandı. Kraliçe olarak, kendinde büyük adamların vaktini ziyan etme hakkını görüyordu.

Descartes, Christina'ya sevgi üzerine bir deneme gönderdi. Bu, Descartes'in o zamana değin az çok ihmal ettiği bir konuydu. Onun kraliçeye gönderdikleri arasında, ruhun tutkularına bir yapıt da vardı. Bu yapıt, esasında Platinus seçmeni (elektörü) prenses Elizabeth için yazılmıştı.

Gönderilen yazılar Christina’nın Descartes’ı kendi sarayına davetine yol açtı. Descartes önce direndi sonunda razı oldu, kraliçenin gönderdiği bir savaş gemisine binerek İsveç’e hareket etti (1649).

Kraliçe, Descartes’tan her gün ders almak istedi. Fakat, ancak sabahın beşince vakit ayırabiliyordu. Erken kalkmağa alışmamış, narin vücutlu bir kişi için İskandinavya kışında erken kalkmak iyi değildi. Ayrıca Chanut tehlikeli surette hasta olmuş ve

Descartes ona bakmak zorunda kalmıştı. Büyükelçi kurtuldu. Fakat Descartes hasta oldu, 1650’de öldü.

Descartes hiç evlenmemişti. Fakat beş yaşında ölen gayri meşru bir kızı olmuştu onun. Ölüm olayı Descartes için yaşantısının en üzücü olayıydı tüm (daima). İyi giyinir ve kılıç takardı Descartes. Çalışkan değildi, az çalışır ve az okurdu. Hollanda’ya gittiğinde yanına ancak birkaç kitap almıştı. Onlar arasında İncil ve Aquino’lu Thomas da vardı.

Descartes’in yapıtları, kısa çalışma saatlerinde büyük bir ergi (zihin) yoğunlaşmasıyle yazılmıştır anlaşılan. Fakat belki, «gentleman» bir amatör görüşünü korumak için, olduğundan daha az çalışmış olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü, başka türlü onun başarılarına pek inanılmaz.

Descartes bir filozoftu, bir matematikçi ve bir bilim adamıydı. Onun çalışması felsefe ve matematikte üstün bir öneme sahipti. Bilimde notu iyiyse de, çağdaşlarının bazısı kadar iyi değildi.

Onun geometriye büyük katkısı, bütünüyle son biçiminde olmasa da koordinat geometrisini bulmasıydı. Sorunu çözümlemiş sayarak, bu sayımın sonuçlarını inceleyen çözümleme yöntemini o kullanmıştı. Cebri geometriye uygulamıştı. Cebir ve geometriyle, daha önce bazı kişiler de uğraşmıştı. Hatta. birincisiyle eski dönemde uğraşanlar vardı.

Descartes’ta orijinal olan, koordinatların kullanılışıydı, yani bir düzlem üzerindeki bir noktanın, onun iki belirli çizgiden olan uzaklığıyle ölçü olan uzaklığıyle ölçülmesiydi. Bu yöntem Descartes’in değildir. Fakat o, çelişmeyi kolaylaştırmıştır. Bu, Descartes’in matematiğe yaptığı tek değil, fakat en önemli katkıdır.

Descartes’in bilimsel kuramlarını ortaya koymuş olduğu *Pirincipia Philosophiae* (Felsefe ilkeleri) adlı kitabı 1644 yılında yayınlanmıştır. Bununla birlikte onun geometriyi olduğu denli optiği de ele alan *Felsefi Denemeler* (1637) adlı bir yapıtı da vardır. Onun kitaplarından biri de *Ceninin Biçimlenmesi’*dir.

Descartes, Harvey’in kan dolaşımı hakkındaki buluşunu memnunlukla karşılamıştı. Tıpta da önemli buluşlar yapmayı umuyordu. (Bu umudu boşa çıkmıştır.) Descartes, insanların ve hayvanların vücudunu makine olarak görmüş ve hayvanları bütünüyle fizik yasalarına göre devinen ve duyguyla bilinçten yoksun otomatlar saymıştır.

Erkekler farklıdır. Onlar, beyindeki kozalaksal bezde bulunan bir ruha sahiptirler. Orada ruh «canlarla» ilişki kurar ve bu ilişki sonucu ruhla beden arasında karşılıklı bir etki doğar.

Evrendeki eylem miktarı değişmezdir. Böylece ruh ona etki edemez. Fakat eylem, hayvansal canların (spirit, esprit) yönünü ve sonuçta dolaylı olarak, hayvan vücudunun öbür bölümlerini de değiştirebilir.

Descartes kuramının bu bölümü onun okulu yönünden (önce Hollandalı izdemeni Geulincx daha sonra Malebranche ve Spinoza) bir yana bırakılmıştır. Fizikçiler, dünyadaki hareket miktarının, verilen bir doğrultuda değişmez olduğunu belirten enerjinin sakımı ilkesini bulmuşlardı.

Bu ilke erginin Descartes’ça olanaksız sayılan madde üzerindeki eylem türünü gösterdi. Descartes okulunda genellikle kabul edildiği gibi, bütün fiziksel eylemin bir çarpmadan doğduğu kabul edilirse, dinamik yasaları maddenin devinilerini belirlemeye elverir ve erginin etkisine yer kalmaz.

ÇİFT SAAT KURAMI

Fakat bu bir güçlük çıkarır ortaya: Kolum, dev inmesini istediğim zaman devinir. Fakat benim istediğim ergisel bir görüntüdür (fenomendir) kolumun eylemiyse fiziksel. O halde ergiyle özdek (zihinle madde) birbirine karşılıklı etki edemiyorsa, vücudum niye sanki ergim kendisini denetliyormuş gibi devinmektedir? Geulincx, «çift saat» kuramı adıyla bilinen bir karşılık bulmuştu:

«İkisi de zamanı tam olarak gösteren iki saatiniz bulunduğunu varsayın. Saatlerden biri saati işaret edince, öbürü çalsın. Saatlerden birini görüp öbürünü işitince, birinin öbürünün çalmasına neden olduğu sonucuna varacaksınız. Zihin ve beden için de aynı şey söz konusudur. Zihin de beden de birbirine uyması için zamanca birbirlerine göre tanrı yönünden ayarlanmışlardır. Böylece istemimle ilgili olarak salt fiziksel yasalar

kolumun devinmesini sağlar. İstem her ne kadar bedenim üzerinde gerçekten devinmemişse de.)

Doğallıkla bu kuramda güçlükler vardı. Önce çok garip bir kuramdı o. Sonra, fiziksel diziler doğal yasalarla katı biçimde belirlendiğinden ona paralel olan ergisel diziler de aynı biçimde belirginci (determinist) olmalıydı. Eğer kuram geçerli idiyse, içinde her beyinsel görünüşün kendisine karşılık ergisel (zihinsel) bir görünüşe çevrilebileceği bir tür sözlük olanaklı olacaktı.

İdeal bir hesap makinesi, beyin görünüşlerini dinamik yasalarıyle hesap edip, onunla birlikte yürüyen zihinsel görünüşü «sözlük» aracılığıyle çıkarımlayabilir. Dahası, «sözlük» olmaksızın da hesap makinesi sözcükleri ve eylemleri çıkarımlayabilirdi. Çünkü bunlar bedensel devinilerdi. Bu görüşü hıristiyan ahlak sistemi ve günahın cezalandırılması görüşüyle uzlaştırmak güçtür.

Yine de bu sonuçlar hemen açığa çıkmamıştır. Kuram iki artama sahip görünmekteydi. Onlardan biri ruhun bütünüyle bir anlamda bedenden bağımsız sayılmasıydı (Ruh hiç bir zaman beden yönünden harekete geçirilmiyordu).

İkinci artam (meziyet) kuramın «bir töz başka bir töze etki edemez» genel ilkesine meydan vermesiydi. Ergi ve özdek (zihin ve madde) iki tözdü. Onlar, birbirlerine o denli benzemezdi ki, karşılıklı etki kavranamaz görünürdü. Geulincx’in kuramı karşılıklı etkinin gerçekliğini hayırlarken (reddederken) görüşünü açıklamış oluyordu.

BOŞLUK YOKTUR

Mekanikte Descartes ilk eylem yasasını kabul eder. Bu yasaya göre kendi başına bırakılan bir cisim, bir doğru boyunca değişmez bir hızla hareket edecektir. Sonradan Newton’un çekim kuramında görüldüğü gibi, uzaktan eylem yoktur. Boşluk yoktur, atom yoktur. Bütün karşılıklı eylem çarpışmadan doğar. Yeter ölçüde bilgimiz olaydı, kimya ve biolojiyi mekaniğe indirgeyebilecektik. Aristoteles’in üç ruh düşüncesi gereksizdir. Sadece onlardan biri, usal (rasyonel) ruh, o da yalnız insanda bulunmaktadır.

Teolojik kınamadan kaçınma yolunda gerekli ihtiyatla Descartes, Platon-öncesi filozoflardan bazısınınkine benzemeyen bir evren bilim

(kozmogoni) geliştirir. Descartes'a göre dünyanın İncil'deki Yaradılış (Takvin) bölümünde öykülendiği (hikâye edildiği) gibi yaratıldığını bilmekteyiz. Fakat onun nasıl doğal olarak gelişmiş olabildiğini görmek ilginçtir.

Descartes, bir çevrintiler biçimlenmesi kuramı geliştirmiştir. Güneş çevresinde doluluk içinde çok büyük bir çevrinti bulunmaktadır. Bu, gezegenleri kendisiyle birlikte çevirir. Kuram çok ustalıklıdır. Fakat gezegen yörüngelerinin neden dairesel değil de eliptik olduğunu açıklamaz.

Descartes kuramı Fransa'da genellikle kabul edilmiş ve yavaş yavaş Newton kuramıyla saf dışı bırakılmıştır. Newton'un *Principia'sını* ilk kez İngilizce olarak yayınlayan Cotes beliğ olarak çevrinti kuramının tanrı-tanımazlığa yol açtığını, hâlbuki Newton'un, gezegenleri güneşe doğru devindirecek bir Tanrı'ya ihtiyaç gösterdiğini ileri sürmüştür. Bu temelde Cotes, Newton'un yeğ tutulması gerektiğini düşünür.

YAPITLAR

İmdi Descartes'in salt felsefe açısından önemli iki kitabına geliyorum. Bunlar *Metod Üzerine Konuşma (1637)* ve *Düşünceler (1642)* adlı kitaplarıdır. Onlar büyük ölçüde birbirine yaklaşır. Bu bakımdan onları ayrı ayrı ele almak zorunda değiliz.

Bu kitaplara Descartes, «Descartesçı kuşku» adı verilen yöntemi açıklamakla başlar. Felsefesine sağlam bir temel bulmak için kuşku edebileceği her nenden kuşkulanır. Bir işlemin zaman alacağını önceden gördüğü için de davranışını genellikle kabul edilen kurallara göre ayarlamağa karar verir.

Bu durum, uygulamada Descartes kuşkusunun olanaklı sonuçlar yönünden engellenmesini önler.

Descartes, duyulardan kuşkulanarak girişir işe. «Burada, ateş karşısında giyinmiş olarak oturduğumdan kuşku edebilir miyim?» diye sorar kendi kendine. «Evet. Kimileyin (bazen) gerçekte yatağımda çıplak bulunduğum halde, kendimin burada oturduğunu hayal ettiğim vakidir. (Pijamalar, hatta gecelikler bulunmamıştı henüz.) Dahası deliler kimileyin sanrı içindedir. Böylece benim de aynı durumda bulunmam olanaklıdır.»

Bununla birlikte düşler, ressamlar gibi bize gerçek nenlerin, hiç değilse öğeleri açısından kopyasını verir. ((Siz kanatlı bir atı

imgeleyebilirsiniz (hayal edebilirsiniz). Fakat bu sadece sizin atları ve kanatları görmüş olmanızdandır)).

ARİTMETİK VE GEOMETRİDEN DE KUŞKU EDİLEBİLİR

Böylece uzanım, büyüklük ve sayı gibi hususları kapsayan (ihtiva eden) cisimsel yapıyı, tek tek nesneler hakkındaki inançlara bakıldığında, kuşkuyla karşılamak daha kolaydır. Tek tek nesnelerle ilgili olmayan aritmetik ve geometri böylece, fizik ve gökbilimden daha kesindir. Aritmetik ve geometri, dahası, gerçek konulardan sayı ve uzanım bakımından ayırt edilmeyen düş konuları için de doğrudur. Fakat aritmetik ve geometriden de kuşku edilebilir.

Tanrı, ben bir karenin kenarlarını hesap ederken ya da ikiye üçe eklemeğe çalışırken hata etmeme yol açabilir. Belki hayalen bile Tanrı'ya böyle nezaketsizlik yüklemek doğru değildir. Fakat güçlü Tanrı'dan daha az kurnaz olmayan, aldatıcı ve bütün çalışmasını beni yanıltmakta kullanan bir kötü şeytan var olabilir. Eğer böyle bir şeytan varsa, gördüğüm bütün nesneler sadece o şeytanın benim inancımı ortadan kaldırmak için yarattığı tuzak biçimindeki sanrılar olabilir.

Bununla birlikte kuşkulanmadan edemeyeceğim bir nen (şey) var: Eğer var olmamışsam, kurnaz da olsa hiç bir şeytanın beni aldatamayacağı. Hiç bir *vücuda* sahib olmayabilirim. O zaman şeytanın aldatması bir sanrı olabilir.

Fakat, düşünce farklıdır. Şeytanın gerçekten aldatması için onun düşüncesi yetmiyor. Hâlbuki vücudun var olması için düşünce zorunlu ve yeterli olur: «Her nenin yanlış olduğunu düşünmek istediğim halde, düşünen benin, zorunlukla bir nen olmuş olması gerektiğini; ve *'Düşünüyorum o halde varım'* ilkesinin doğruluğunun, kuşkucuların aşırı sayımlarıyla ortadan kalkmayacak ya da altüst edilemeyecek denli sağlam ve kesin olduğunu farkederek onu hiç çekinmeden, araştırdığım felsefenin ilk ilkesi olarak alabileceğim yargısına vardım.» (Bu *'düşünüyorum o halde varım'* kanıtı Descartes'ın *cogito'*su olarak tanınır ve ona vardıran işleme *'Descartesçı kuşku'* adı verilir.)

Bu parça, Descartes bilgi kuramının çekirdeğidir ve onun felsefesindeki en önemli hususu kapsar. Descartes'tan beri filozofların çoğu

bilgi kuramına önem vermişlerdir ve onların bu yoldaki davranışları büyük ölçüde Descartes dolayısıyledir.

«Düşünüyorum o halde varım» ilkesi ergiyi özdekten (zihni maddeden) ve kendi ergi'mi başkalarının ergisinden daha kesin duruma getirmektedir. Böylece Descartes'tan türeyen bütün felsefede özelliğe ve özdeği sadece ergi'de (maddeyi sadece zihinde) bilinenlerin indirgenmesi yoluyla bilebileceğimiz (o da bilebilirsek) bir nen saymaya doğru bir eğilim türemiştir.

Bu iki eğilim hem Avrupa idealizminde, hem İngiliz empirikliğinde vardır. Birinci ekol bunu utkular (muzaffer) biçimde isteyerek, ikincisiyse üzülerek kullanır. Son zamanlarda araççılık (enstrumantalizm) denen felsefeyle Descartes özneciliğinden kaçma çabası baş göstermiştir. Fakat araççılıktan imdi söz etmeyeceğim. Bu ayrılla (istisnayla) modern felsefe, sorunlarının büyük ölçüde Descartes'tan beri biçimlendiğini kabul etmiş ve fakat o soruların Descartes yönünden verilen karşılığını benimsememiştir.

AUGUSTINUS'UN COGITO'SU

Okuyucu Sanctus Augustinus'un bütünüyle *cogito*'ya benzer bir kanıt geliştirmiş olduğunu anımsayacaktır. Bununla birlikte *cogito*'ya ün kazandıran Augustinus değildir. Augustinus *cogito*'sunun çözmeyi tasarladığı sorun, onun düşüncelerinde sadece küçük bir parçayı kaplamaktadır.

Böylece, Descartes'ın orijinalliği, bu orijinallik, kanıtı bulmakta onun önemini bulmaktan (keşfetmekten) daha az pay sahibiyse de kabul edilmelidir.

Böylece yeni bir temel sağladığından Descartes bilgi binasını yeniden kurmaya girişir. Var olduğu kanıtlanan (ispat edilen) «düşünüyorum o halde sadece düşünürken varım» ilkesinden indirgenmiştir. Eğer ben düşünmeyi bırakırsam, kendi varlığım hakkında hiç bir kanıt olmıyacaktır. Ben düşünen bir nesneyim. Bütün yapısı ya da özü düşünmekte olan ve varlığı için hiç bir yer ya da özdeksel (maddî) nen gerektirmeyen bir nesneyim.

Böylece tin bütünüyle bedenden ayrıdır ve bedenden daha kolay bilinir. Eğer hiç bir beden olmasaydı bile o yine kendisi olacaktı.

Descartes daha sonra «*cogito*'nun neden bu kadar açık olduğunu» sorar kendi kendine. «Besbelli olduğu için» karşılığını verir; böylece genel kural olarak şu ilkeyi benimser: Bizim açık seçik kavradığımız her nen,

belirgin olarak doğrudur. Bununla birlikte Decsartes bu nenlerin (şeylerin) neler olduğunu bilmenin bazen güç olduğunu kabul eder.

«Düşünce» Descartes yönünden çok geniş bir anlamda kullanılmıştır. Düşünen bir nen (şey) kuşku eden, anlayan, kavrayan, evetleyen, hayırlayan, isteyen, imgeleyen (hayal eden) ve duyan (hisseden) bir nendir. Böylece duygu, düşlerde görüldüğü gibi bir düşünce biçimidir. Düşünce erginin (zihnin) özü olduğundan, ergi, tüm (zihin daima) düşünmelidir, hatta uykuda bile.

Descartes daha sonra bizim cisimler hakkındaki bilgimiz sorununu özetler. Örnek olarak bir arı kovanından bir balmumu parçası alır. Belirli nenler (şeyler) duyulara açıktır bu balmumu parçası için. Örneğin bal tadı verir o, çiçek kokar belli bir duyulur renge sahiptir, hacmi ve boyutları vardır. O serttir, soğuktur, yere atılırsa ses verir.

Eğer balmumunu ateşin yanına koyarsanız, nitelikleri değişir onun. Fakat, balmumu yine vardır. Dolayısıyle önceden, duyular için ortaya çıkmış olan, balmumunun kendisi değildir. Balmumunun kendisi, uzanım, ezilebilirlik ve eylemden biçimlenir (müteşekkildir). Bunlar ergi yönünden (zihin tarafından) değil imgeyle (hayalle) anlaşılır.

Balmumu olan nenin kendisi duyulur değildir. Çünkü o, balmumunun bütün görünüşlerinde aynı derecede içerilmiştir.

Balmumunun algılanması bir görü, bir dokunma, bir imge (hayal) değil usun bir arayışıdır. Ben, caddede şapkaları ve ceketleri gördüğüm zaman insanları görmüş olmaktan daha çok görmüyorum balmumunu. «Ergimde bulunan yargı gücüyle, gözlerimle gördüğümü sandığım şeyi anlarım.»

Duyular aracılığıyle sağlanan bilgi karmaşıktır ve hayvanlarla paylaşılır. Fakat şimdi, balmumunu o giysilerinden sıyırdım ve onu zihnimde çıplak olarak hayal ettim. Benim balmumunu duyusal olarak görüşümden, balmumunun değil, kendi varlığım çıkar kesin olarak. Dış nenlerin bilgisi ergi (zihin) aracılığıyle olmalıdır, duyular aracılığıyle değil.

Değişik türden düşüncelerin dikkate alınmasına varır bu. Yanlışların en yaygını, Descartes'ın dediğine göre düşüncelerimin dıştaki nenler gibi olduğunu düşünmektir. («İdea» sözcüğü Descartes yönünden kullanılan biçimiyle duyu algılarını kapsar.)

Üç tür görünüyor düşünceler:

1. İçkin olanlar.

2. Yabancı olanlar, dışardan gelenler.

3. Benim yönümden bulunanlar.

İdeaların ikinci türünün doğal olarak dış nesneler olduğunu varsayarız. Bunu, kısmen doğa bize düşünmeyi öğrettiğinden, kısmen de idealar bize istemeden bağımsız olarak (yani duyum aracılığıyle) geldiği için varsayıyoruz. Böylece yabancı bir nenin kendi benzerinin izini bende yarattığı varsaymak usaldır. Fakat bunlar iyi nedenler midir?

Bu bağlamda «doğayla öğretilen» varlıktan, ona inanmaya belirli bir eğilimin olduğunu erekleyebilirim. Onu doğal ışıkla gördüğümü değil.

Doğal ışıkla görülen hayırlanamaz. Fakat salt bir eğilim yanlış olan yönünde olabilir.

Duyu düşüncelerine gelince, bunlar bilinçle denetlenmemiş kanıt değildir. Zira düşler içimizden gelirse de keyfi değildir. Duyu düşüncelerinin dışardan geldiğini varsaydıracak nedenler, dolayısıyle tüketici değildir.

Dahası, bazen aynı dış nensenin iki ayrı düşüncesi vardır. Söz gelimi güneş duyulara bir türlü görünür, gökbilimcilere başka türlü. Bunların her ikisi de güneşin kendisi olamaz. Akil, doğrudan doğruya deneyimle öğrendiğimiz güneşin, güneşe duyular ve gökbilimcilerce algılanandan daha az benzediğini gösterir.

TANRISAL KANITLAR

Fakat bu düşünceler dış dünyanın varlığına kuşku katan, kuşkulu kanıtları bir yana bırakmış değildir. Onlar, Leibniz yönünden daha iyi dile getirilmiştir. Leibniz'e gelene değin, bu yalnız önce Tanrı'nın varlığını kanıtlamakla (ispat etmekle) yapılabilirdi.

Descartes'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlayan (ispat eden) kanıtları çok orijinal değildir. Onlar, daha çok skolastik felsefeden gelmiş ve Leibniz yönünden daha iyi dile getirilmiştir. Leibniz'e gelene değin bu kanıtlar üzerinde durmayacağım.

Tanrı'nın varlığı kanıtlanınca (ispat edilince) gerisi kolay gelir. Tanrı iyi olduğundan, Descartes'ça kuşkunun temeli olarak imgelenen (tasavvur edilen) aldatıcı bir şeytan gibi hareket etmeyecektir. İmdi Tanrı bana bedenlere inanmam konusunda öylesine güçlü bir eğilim vermiştir ki, eğer ortada hiç bir beden yoksa Tanrı aldatıcı olacaktır. Böylece bedenler vardır.

Dahası, Tanrı bana yanlışları düzeltme yeteneği de bağışlamıştır. Ben bu yeteneğe, açık ve seçik olanın doğru olduğu ilkesini kullandığımda başvururum. Bu bana, matematiği ve fiziği bilme yeteneği verir. Eğer cisimler hakkındaki doğruluğu zihinle bedenin ortak çalışması sonucu değil, sadece zihinle bilmem gerektiğini anımsarsam, yanlışları düzeltme yeteneği, bana matematik ve fiziği bilmemi sağlar.

BİLGİ KURAMI

Descartes'ın bilgi kuramının kurucu yanı, ilk yıkıcı yanından çok daha ilginçtir. O yan, bütün skolastik vecize türlerini kullanır. Bir etkinin onun nedeninden asla daha eksiksiz (mükemmel) olamayacağı vecizesi gibi (bu husus, başlangıçta Descartes'ı eleştirenlerce nasılsa gözden kaçırılmıştır).

Bu vecizelerin kabulü için hiç bir neden verilmez. Hâlbuki onlar, ispatı büyük velveleyle ortaya konan, birinin kendi varlığından kesinlikle daha az açık seçiktir. Platon'un *Theatetos'u*, Sanctus Augustinus ve Sanctus Thomas Descartes'ın, *Düşüncelerimde* evetleyici olanın çoğunu zaten içermektedir.

Eleştirsel kuşku yöntemi, Descartes'ın kendisi onu yarım yürekle uygulamışsa bile, önemli bir felsefî öneme sahipti. Bir mantık sorunu olarak onun, sadece eğer kuşku bir yerde duruyorsa olumlu sonuçlar verebileceği bellidir.

Eğer hem mantıksal hem empirik bilgi varsa iki durak vardır:

1. Kuşku edilmez olgular.
2. Kuşku edilmez indirgeme ilkeleri.

Descartes'ın kuşku edilmez olguları onun kendi düşünceleridir. («Düşünce»yi olanaklı en geniş anlamıyle kullanıyorum). «Düşünüyorum» onun son öncülüdür.

Burada «ben» sözcüğü gerçekten yasa dışıdır. Descartes son öncülünü «düşünceler vardır» biçiminde dile getirmeliydi. «Ben» sözcüğü gramatik olarak yerindedir. Fakat bir veriyi tanıtlamaz (tasvir etmez).

Descartes daha sonra «ben düşünen bir nesneyim» dediğinde skolastikliğin belirlediği deyiler (kategoriler) aygıtını eliştirisiz kullanmaktadır. Descartes hiç bir yerde, düşüncenin bir düşüneni

gerektirdiğini kanıtlamaz (ispat etmez) ya da buna gramatik bir anlam dışında, inanmamızı sağlayacak neden de vermez.

Bununla birlikte ilk empirik kesinlikler olarak dış nesnelerden çok, düşüncelere dikkat etme kararı çok önemliydi ve sonraki felsefe üzerine derin etki yapmıştı.

DESCARTES FELSEFESİNİN ÖNEMİ

Descartes felsefesi ayrı iki bakımdan da önemlidir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1 — Descartes felsefesi, Platon'la başlayan ve büyük nedenlerle Hıristiyan felsefesi yönünden geliştirilen özdek ve ergi (madde ve zihin) ikiliğini (düalizmini) tamamlamış ya da tamamlama noktasına yaklaşmıştır.

Descartes'ı izleyenler yönünden bir yana bırakılan beyindeki kozalaksal bezde olup bitenleri bilmezlikten gelirsek Descartes sistemi iki paralel fakat bağımsız dünya koyar ortaya. Onlardan biri ergi (zihin) ötekiyse özdek (madde) dünyasıdır. Bu dünyalardan her biri ötekine başvurmaksızın incelenebilir.

Erginin (zihnin), bedeni devindirmemesi yeni bir düşünceydi. Açık olarak Geulincx'e ortak olarak Descartes'a gitti. *Düşünceler'de* beden susuz olduğu zaman erginin (zihnin) neden «üzüntü duyduğu» konusunda hatırı sayılır bir tartışma görülür. Buna verilen doğru Descartesçı karşılık, ergi (zihin) ve bedenin iki saat gibi olduğu ve birinin susuzluk göstermesi durumunda ötekinin «Üzüntü»yü çalması biçimindeydi. Bununla birlikte dinsel görüş açısından bu kuramın ciddî bir sakıncası (mahzuru) vardı. Bu beni Descartesçılığın yukarıda işaret ettiğim ikinci özelliğine getirir.

2 — Bütün materyel dünya kuramında Descartesçılık bütünüyle belirginciydi (deterministti). Ölü maddeler ölçüsünde yaşayan organizmalar da fizik yasalarıyle yönetilirdi. Aristotelesçi felsefede olduğu gibi, organizmaların büyümesi ve hayvanların eylemini açıklamak için tin (ruh) ya da *entelecheia*'ya başvurma gereği yoktu.

Descartes'ın kendisi bunun küçük bir ayrılım (istisnasını) kabul etmiştir: İnsan, istemle, hayvan canlarının eyleminin miktarını olmasa da, yönünü değiştirebilir. Bununla birlikte bu ayrıl (istisna) Descartes sisteminin tinine karşıydı ve mekanik yasalarına karşıt bir görüntüye büründü. Dolayısıyle bir yana bırakıldı.

Sonuç, maddenin bütün devinilerinin fiziksel yasalarla belirlendiği ve paralellik dolayısıyle ergisel (zihinsel) olayların da eş ölçüde belirgin olduğunun kabul edilmesiydi. Buradan, Descartesçıların özgür istem konusunda güçlüğe uğradığı çıkıyordu açığa. Descartes'ın bilimine onun bilgi kuramından daha çok dikkat edenler için hayvanların öz-otomat oldukları kuramına uzanmak güç değildi. Aynı nen (şey) niye insan hakkında söylenmesin ve sistem tutarlı bir materyalizme dönüştürülerek sadeleştirilmesin? XVIII. yüzyılda atılan adım işte bu yoldaydı.

Descartes, çağdaş bilimden öğrendikleriyle La Fleche Jesuit kolejinde öğretilen skolastiklik arasındaki ikiciliği çözememiştir bir türlü. Bu, onu tutarsızlıklara fakat, eksiksiz mantıksal bir filozofun sahip olacağından daha engin verimli düşüncelere götürmüştür.

X KONU
SPINOZA

Spinoza (1634-1677), büyük filozofların en soylusu ve en sevimlisidir. Zekâ yönünden kimileri aşmıştır onu. Fakat ahlak sistemi yönünden en üstünü Spinoza'dır.

Doğal bir sonuç olarak, yaşadığı sırada ve ölümünden 100 yıl sonrasına değin korkunç kötü bir kişi olarak tanıtılmıştır. Bir Yahudi olarak dünyaya gelmiş olan Spinoza'yı Yahudiler afaroz etmiş, Hıristiyanlarsa ondan adeta iğrenmiştir.

Spinoza'mn bütün felsefesi, Tanrı düşüncesinin egemenliği altındaysa da sünnîlerin kendisini Tanrıtanımazlıkla suçlamasından kurtulamamıştır. Spinoza'ya çok nen borçlu olan Leibniz, bu borcunu saklamış ve onu öven tek sözcük söylemekten kaçınmıştır. Leibniz, daha da ileri giderek bu itizalci Yahudiyle kişisel tanışıklığının uzanımı hakkında yalan söylemiştir.

Spinoza'nın yaşantısı çok basitti. Ailesi Hollanda'ya İspanya, belki de Portekiz'den gelmişti. Engizisyon işkencesinden kaçarak Yahudi terbiyesiyle yetiştirilen Spinoza, sünnî (koyu) bir Yahudi kalamamış ve kuşkularını gözlemesi için yılda 1000 florin rüşvet teklifiyle karşılaşmıştı.

Spinoza, rüşvet teklifini reddedince, hayatına kasdeden bir komployla karşılaştı. Suikast başarısızlığa uğrayınca *Deureronomium*'daki (Eski Ant'ta Musa yasasının bütünüyle ortaya konduğu ilk beş kitabın beşincisi) Elisha'nın çocukları için dilediği ye onların ayılar yönünden parçalanmasına yol açan lanetlerle lanetlendi. Fakat Spinoza'ya hiç bir ayı saldırmadı ne hikmetse!

Filozof, önce Amsterdam'da sonra Lahey'de (den Haag) mercekleri parlatarak erinçli bir yaşantı (huzurlu bir hayat) sürdü. Az ve basit şeylere ihtiyaç duyuyor, paraya ender görülecek bir aldırmazlık gösteriyordu.

Spinoza, kendisini tanımayan birkaç kişi yönünden, ilkeleri kabul edilmemişse bile sevilmiştir. Hollanda hükümeti, alışılmış liberalizmiyle Spinoza'nın tanrıbilimsel (teolojik) konulardaki kanıtlarını hoş görmüştü. Ancak bir ara Spinoza, Orange hanedanına karşı De Witts'ten yana çıktığı için siyasal açıdan kötü durumda kalmıştı. 43 yaşında Veremden öldü.

Onun ölümünden sonra yayınlanan *Ethica*'sı belli başlı yapıtıdır. Ethica'yı gözden geçirmeden onun *Tractatus Theologico-Politicus*

(Dinbilimsel-Siyasal Deneme) ve *Tractatus Politicus* (Siyasal Deneme) adlı yapıtlarını gözden geçirmeliyiz.

ETHICA

Önceki yapıt İncil eleştirisiyle siyasal kuramın garip bir bileşimi, ikincisiyse sadece siyasal kuramdır.

Spinoza İncil eleştirisinde Eski Ant'ın (Ahd-i Atik) değişik kitaplarına, geleneğin verdiği tarihten çok daha sonraki tarihleri yükleyerek modern görüşleri önceler. Kutsal yazıların özgür tanrıbilimle uyuşkun biçimde yorumlanabileceğini göstermeğe çalışır.

Spinoza'nın siyasal kuramı daha çok Hobbes'tan türemiştir. Hâlbuki ikisi arasında büyük bir mizaç farkı vardır.

Spinoza, doğal durumda doğru ya da yanlış bulunmadığını, doğrunun ancak bir yasaya itaatsizlikle ortaya çıktığını savunur. Hükümdarların yanlış iş yapmayacağı ve kilisenin bütünüyle devlete bağlı olması gerektiği konusunda Hobbes'la bütünüyle uyar. Her türlü başkaldırma devinisine karşı durur (bu devini kötü hükümete yönelmiş bile olsa). İngiltere'deki kargaşalıkları otoriteye zorla direnmenin sonucu olan zararın kanıtı (ispatı) olarak göstermiştir.

Fakat Spinoza, demokrasinin «an doğal» hükümet biçimi olduğunu ve uyrukların bütün haklarını hükümdara feda etmemelerini söylereyek Hobbes'tan ayrılır. Özellikle düşünce özgürlüğünü önemli sayar.

O, dinsel sorunların kiliseden çok devlet yönünden karara bağlanması gerektiği kanısiyle düşünce özgürlüğünü nasıl bağdaştırdığı konusunda tam bir kanım yok. Hollanda'da devlet kiliseden çok daha önemliydi, hoşgörülüydü.

METAFİZİK BÖLÜMÜ

Spinoza'nın *Ethica*'sı üç ayrı konuyle ilgilidir. Kitap metafizikle başlar sonra tutkuların ve istemin psikolojisine geçer. Sonunda daha önce anlatılan metafizikin ve psikolojiye dayalı bir ahlak sistemi koyar ortaya.

Metafizik, Descartes metafiziğin düzeltilmiş (ıslah edilmiş) biçimidir. Psikoloji Hobbes'u anımsatır, fakat ahlak sistemi orijinaldir ve kitabın en büyük değerli yanıdır.

Spinoza'nın Descartes'la ilişkisi, bazı bakımlardan Plotinos'un Platon'a olan karşı ilişkisine benzemez. Çok yönlü adamdı Descartes. Entelektüel meraklarla doluydu. Fakat ahlaka sarılmamıştı pek.

Spinoza, sünnî inancı desteklemek üzere pek çok «kanıt» bulmuşsa da, Karneades'in Platon'u kullanması gibi, kuşkucular yönünden kullanılabilirdi. O, Descartes'tan ve Descartes çağdaşlarından materyalist ve belirginci (determinist) fizik görüşünü almış ve bu çerçeve içinde iyi'ye adanan bir yaşantı ve saygı bulmaya çalışmıştı. Onun çabası görkemliydi (ihtişamlıydı) ve o çabayı başarılı saymayanlarda bile tansıklık (hayranlık) uyandırmıştı.

Spinoza'nın metafizik sistemi Parmenides'le başlayan türdendi. Buna göre sadece bir töz «Tanrı ya da Doğa» vardı. Sonlu olan hiç bir şey kendi kendini sürdüremezdi. Descartes üç töz kabul etmişti. Tanrı, ergi ve özdek (zihin ve madde). Onun için bile Tanrının bir anlamda ergi ve özdekten daha tözsel olduğu doğrudur.

Ergi ve özdeği (zihin ve maddeyi) Tanrı yarattığından, eğer isterse olanları mahvedebilirdi de. Fakat Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı dışında ergi ve özdek iki bağımsız tözdü ve sırasıyle düşüncenin ve uzanımın yüklemi olarak tanımlanmıştı.

Spinoza'da böyle bir nen yoktu. Onun için duygu ve düşünce Tanrının yüklemleriydi. Tanrı aynı zamanda sonsuz başka yüklemlere de sahipti. Çünkü o her bakımdan sonsuz olmalıydı. Fakat öbür yüklemler bizce bilinmezdi.

Bireyle, ruhlar ve ayrı özdek (madde) parçaları Spinoza için, sıfatsaldır. Onlar nenler (şeyler) değil, sadece tanrısal varlığın görünüşleridir.

TANRI'YI BİLMEK

Hıristiyanların inandığı biçimde kişisel ölümsüzlük yoktur. Sadece bireysel olmayan ve Tanrıyla gittikçe daha çok kaynaşma durumunda ortaya çıkan bir ölümsüzlük vardır. Fiziksel ya da mantıksal sonlu nedenler, sınırlarıyle yani «ne olmadıklarıyle» tanınır. «Her türlü belirleme, hayırlama yoluyle olur.» Bütünüyle olumlu tek bir varlık olabilir sadece o varlık da mutlak olarak sonsuz olmalıdır. Bu bakımdan Spinoza eksiksiz ve katıksız bir tüm-Tanrıcılığa (panteizme) yönelmişti.

Spinoza'ya göre, her şey mutlak mantıksal bir zorunlukla yönetilir. Zihinsel alanda özgür istem, fiziksel dünyada şans diye bir şey yoktur.

Olup biten her nen Tanrının sırrına varılmaz yapısının bir görüşüdür. Olayların, oldukları biçimden başka türlü olması mantıksal yönden olanaksızdır.

Günah konusunda güçlüklere yol açar bu. Eleştiriler bu noktayı deşmekte gecikmemişlerdir. Onlardan biri, Spinoza'ya göre her nenin Tanrı yönünden buyrulduğunu, dolayısıyle iyi olduğunu görerek kızgınlıkla «Neron'un annesini öldürmesi, Âdem'in elmayı yemesi de iyi miydi?» diye sorar.

Spinoza, bu davranışlarda olumlu yanın iyi, olumsuz yanın kötü olduğunu söyleyerek, eleştirisel soruya karşılık verir. Fakat hayırlama sadece sonsuz yaratıklar açısından vardır. Bütünüyle gerçek olan Tanrıda hayırlama yoktur. Böylece bize günah gibi görünen kötülük bütünün parçaları olarak görüldüğünde yoktur.

Şu ya da bu biçimdeki mistikler yönünden savunulmuş olan bu öğreti günah ve lanetleme konusundaki sünnî öğretiyle uyuşmaz. O, Spinoza'nın özgür işlemi eksiksiz hayırlamasıyle ilgilidir. Hepsi tartışmaya yol açan türden değilse de, Spinoza kanılarını saklamayacak kadar namusluydu. Hâlbuki onlar, zamanın adamlarını dehşete düşürmekteydiler. Dolayısıyle Spinoza'nın öğretisinden iğrenme şaşırtıcı bulunmamalı.

HER NENİ SAPTAMAK

Ethica, tanımlar, aksiomalar ve theoremalarla Eukleides stilinde sürülmüştür ileri. Aksiomalardan sonra her nen, tümdengelimsel yöntemle açık olarak gösterilmiştir. Bu Spinoza'nın okunmasını güçleştirir.

Spinoza'nın ileri sürdüğü türden sağlam «kanıtları» bulunduğunu varsaymayan modern bir inceleyici, saptamaların gerçekte üzerinde durmaya değmeyen ayrıntılarından sıkılacaktır.

Önermelerin dile getirildiği bölümleri okumak ve Ethica'nın en iyi yanını biçimleyen açıklamaları («scholia») incelemek yeterlidir. Fakat Spinoza'yı geometrik yöntemi dolayısıyle kınamak, bir anlayış eksikliğini gösterir.

Her nenin saptanacağını göstermek onun sisteminin metafizik olduğu denli etik yanıydı da. Böylece, saptamaları ortaya koymak önemliydi. O

yöntemi onayamayız (kabul edemeyiz) biz. Fakat bu bizim, onun metafiziğini kabul edemeyişimizden doğan bir niteliktir.

Evren bölümlerinin iç bağlantılarının mantıksal olduğuna inanamayız. Çünkü biz, bilimsel yasaların gözlemle ortaya çıkacağını savunuruz. Sadece usavurmayla değil. Fakat Spinoza için geometrik yöntem gerekliydi ve bu, onun öğretisinin en esaslı kısımlarını biçimliyordu.

İmdi, Spinoza'nın heyecanlar kuramını inceleyelim. Bu, doğanın ve erginin (zihnin) kaynağının metafizik tartışmasından sonra gelir. Tartışma, «insan zihni, Tanrının başlangıçsız ve sonsuz özü hakkında yeterli bir bilgiye sahiptir» gibi şaşırtıcı bir önermeye götürür.

Fakat Ethica'nın üçüncü kitabında tartışılan tutkular şaşırtıcıdır ve bizim bütünü, zekâ gözüyle görüşümüzü karartır.

Spinoza «her nen» der «kendi içinde olduğu sürece, kendi varlığı içinde varlığını sürdürmeye çabalar.» Sevgi, nefret ve savaş buradan doğar. III. kitabın psikolojisi bütünüyle egoistçedir. «Nefretine hedef olanın ortadan kalktığını gören, zevk duyacaktır. Eğer biz kişinin, sahip olduğu bir nenden zevk aldığını biliyorsak onu ortaya çıkarmağa, söz konusu kişi elde etmesin diye herkesin malı yapmağa çabalayacağız.»

Fakat, daha bu kitapta Spinoza'nın matematiksel olarak gösterilen köpeksiliği (kynike'ciliği) bir yana bıraktığı görülür. Söz gelimi şöyle der o:

«Nefret karşılıklı olunca artar. Sevgiyle ortadan kalkabilir. Kendi varlığını sürdürmeğe çalışmak, tutkuların temel itkisidir (motive) fakat kendi varlığını sürdürmek, bizde gerçek ve olumlu olanın, ayrılığı sürdüren nen değil, bizi bütüne bağlayan nen olduğunu anlayınca karakterini değiştirir.

Ethica'nın son iki kitabı sırasıyle «İnsan Köleliği ya da Heyecanların Şiddeti Üzerine» ve «Anlayışın Gücü ya da Özgürlük Üzerine» adlarını taşır ve çok ilginçtir.

Bizim için olup bitenler dış nedenlerle belirlendiği ölçüde köleyiz ve biz kendi kendimize karar verdiğimiz ölçüde de özgürüz. Spinoza, Sokrates ve Platon gibi bütün yanlış eylemin entelektüel yanlıştan doğduğuna inanır. Kendi koşullarını yeter ölçüde anlayan kişi bilgece davranacak, dahası başkasının talihsizlik sayacağı olayın karşısında bile mutluluk duyacaktır.

Spinoza özgeciliğe (diğerkâmlığa) başvurmaz hiç ve insan davranışını, kendi arama ya da bir bakıma daha özel olarak kendi varlığını

sürdürme duygusunun yönettiğini söyler: «Kişinin kendi varlığını sürdürme çabasından önce olan hiç bir erdem kavranamaz.»

Fakat bilge bir kişinin, kendini düşünmesinin ereği olarak seçeceği nen sıradan (alelade) bir bencilden farklıdır: «Zihnin en yüksek iyisi Tanrının bilgisidir ve zihnin en yüksek erdemi, Tanrıyı bilmektir.» Heyecanlar yetersiz düşüncelerden doğduklarında, «tutkular» adını alır. Ayrımlı (farklı) kişilerde tutkular çatışabilir. Fakat usa (akla) baş eğen kişilerde uzlaşır. Beğeni (zevk) kendi içinde iyidir. Fakat umut ve korku kötüdür. Tevazu ve pişmanlık da öyle.

«Bir deviniden pişmanlık duyan çift katlı zavallıdır».

«Zaman gerçek değildir. Böylece olaylarla gelecek ya da geçmiş diye ilinti kuran bütün heyecanlar, usa (akla) karşıdır. Ergi her neni, usun diktası altında anladığı sürece o nen, şimdi, geçmişte ya da gelecekte olması farketmeden, eş ölçüde etkilenmiştir.»

Zorlu bir deyiştir. Fakat Spinoza sisteminin özüdür. Bir süre bu nokta üzerinde dursak iyi olur. Halk değerlendirmesine göre «iyi biten her nen iyidir.» Fakat eğer evren gittikçe düzeliyorsa onun hakkında gittikçe bozulması durumunda olduğundan daha iyi nenler düşünürüz. İyiliğin ve kötülüğün toplamı her iki durumda aynı olsa bile.

Zamanımızda bir felaketten, Cengiz Han zamanına bakıldığında daha çok ilgiliyiz. Spinoza’ya göre, usal değildir bu. Olup biten her nen Tanrı’nın gördüğü biçimdeki ilksiz-sonsuz zamansız dünyanın bir parçasıdır. Tanrı’nın tarihle ilgisi yoktur.

Bilge kişi, insanın sonluluğu elverdiğince dünyayı Tanrının gördüğü gibi ilksiz-sonsuzluk görüşüyle *(sub specie aetenitatis)* görmeğe çalışır. Üzerinde bir nen yapma olanağımızın bulunmadığı geçmiş yıkımlardan (felaketlerden) çok, kaçınmamızın olanaklı olduğu gelecek yıkımlarla ilgilenmekte haklı olduğumuzu söyleyerek karşılık verebilirsiniz Spinoza’ya.

Bu kanıta Spinoza’nın belirginciliği karşılık verir. Sadece cehalet bize geleceği değiştireceğimizi düşündürür. Olacak olan olacaktır. Gelecek de geçmiş de değiştirilemez biçimde belirlenmiştir. Korku ve umudun lânetlenmesinin nedeni budur. Her ikisi de geleceğin kesin olmadığı görüşünden, böylece bilgi noksanlığından gelir.

Olabildiği kadarıyle Tanrının dünya hakkındaki görüşüne benzer bir dünya görüşü elde ettiğimizde, her neni bütünün parçası olarak ve bütünün

iyiliği için zorunlu olarak görürüz.

Dolayısıyle kötülük hakkında bilgisi yoktur Tanrının. Çünkü, bilinecek kötülük yoktur. Kötü sadece evrenin parçalarını, onlar sanki varlıklarını tek başlarına sürdürürmüş gibi görmekten doğmaktadır.

Spinoza'nın görüşü, insanı korkunun tiranlığından kurtarma niyetine dayanmaktadır. «Özgür Kişi hiç bir neni ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği, ölümün değil, yaşamın düşünülmesidir.» Spinoza bütünüyle bu ilkeye uygun yaşadı.

Yaşamının son gününde o tam anlamıyle, *Phaedon'*daki Sokrates gibi sakindi, hiç bir heyecan belirtisi göstermedi. Karşısındakini ilgilendiren konularla başka günlerdeki gibi söyleşiler (sohbetler) etti.

Başka filozofların kimisine benzemeksizin o öğretilerine inanmakla kalmamış, onları uygulamıştı da. Büyük kışkırtmalara (tahriklere) karşın atılak anlayışı kınandı diye kızgınlık ve şiddete başvurduğu hiç bir olay bilmiyorum. Konuşmalarında nazik ve usaldı (makuldü). Karşısındakini kınamaz ve ikna etmek için elinden geldiğince çalışırdı.

Bizim için olup bitenler kendimizden doğduğunda iyidir. Dışarıdan gelen kötüdür. «İnsanın etken neden olduğu bütün nenler zorunlukla iyidir. Dış nedenlerden ayrı nedenlerden kötülük gelmez insana.»

Dolayısıyle evrende bütün olarak açıkça kötü hiç bir şey vuku bulamaz. Çünkü, evren dış nedenlere açık değildir.

«Evrensel yapının bir parçasıyız biz ve onun düzenini izleriz. Eğer bunu açık seçik anlıyorsak zekâyla tanımlanan, başkaca dendikte bizde daha iyi olan yanımız başımıza gelene sessizce katlanmamıza yol açacak ve böyle bir yumuşaklık içinde varlığını sürdürmeğe çalışacaktır.»

İnsan daha geniş bir bütünün istemeyerek bir parçası olduğu sürece köledir. Fakat, anlayış yoluyle, bütünün tek gerçekliğini yakaladığı an özgürdür.

Bu öğretinin içerimleri *Ethica*'nın son kitabında geliştirilmiştir.

Sundurmacılar (Stoike'ciler) gibi Spinoza, bütün heyecanlara karşı durmaz. Sadece «dış zorlamaların gücüyle, kendimizin kendimize edilgen (pasif) olarak göründüğü heyecanlara, yani «tutkulara» karşı durur. «Bir tutku olan heyecan onun düşüncesi açık seçik biçimlenir biçimlenmez tutku olmaktan çıkar.»

Bütün şeylerin gerekli olduğunu anlamak erginin (zihnin) heyecanlar üzerinde güç elde etmesini sağlar. «Kendini ve heyecanlarını açık seçik

anlayan Tanrı’yı sever, kendini ve heyecanlarını daha çok anladıkça Tanrı’yı daha çok sever.»

Bu önerme, bilgelikten biçimlenen «Tanrı’nın zekâyla sevilmesi» kavramını çıkarır karşımıza. Tanrı’nın zekâyla sevilmesi, düşünce ve heyecanın birleşmesidir. Onun sanırım, doğruluğun kavranmasından doğan sevinçle, birleşik doğru düşünceden biçimlendiği söylenebilir. Doğru düşüncedeki bütün sevinç, Tanrı’nın zekâyla sevilmesinin parçasıdır. Çünkü Tanrı olumsuz bir şey kapsamaz, böylece bütünün sadece görünüşte değil, gerçekten parçasıdır. Parçalar düşüncede ayrıldıkça kötü görünürler.

Bir süre önce, Tanrı’nın zekâyla sevilmesinin sevinci içerdiğini söylemiştik. Fakat belki yanlıştır bu. Çünkü Spinoza, Tanrı’nın herhangi bir beğeni ya da acı heyecanıyle etkilenmediği ve erginin Tanrı’ya yönelen zekâsal sevgisinin Tanrı’nın kendisini sevdiği sonsuz sevginin bir parçası olduğunu» söyler. Bununla birlikte ben «zekâ sevgisi»nde salt zekâsal olmayan bir yanın bulunduğunu sanmıyorum. Belki burada içerilen sevinç, zevke üstün bir nen sayılmaktadır.

«Tanrı’ya doğru sevgi, ergide baş yeri işgal etmeli» deniyor. Spinoza’nın saptamalarını alınıyorum buraya. Fakat böyle yaparken onun düşüncesinin eksik bir görüntüsünü verdim. Yukarıki önermenin kanıtı (ispatı) kısa olduğu için onu bütünüyle aktaracağım. O zaman okuyucu öbür önermelerin kanıtını da ergisinde canlandırabilir. «Tanrı sevgisi, Tanrı’nın ergisinde en yüksek yer kaplamalıdır» önermesinin kanıtı şudur:

«Bu sevgi, bedenin bütün değişimleriyle (V. 14) çağrışımlı olduğu ve onlarla beslendiği (V. 15) için, ergisinde (zihninde) belli başlı yere sahip olmalıdır. Q. E. C.»

Yukarki kanıtta başvurulan önermelerin V. 14 şudur:

Erginin (zihnin), bütün bedensel değişmelerin ya da nenlerin imgelerinin (hayâllerinin) Tanrı düşüncesine başvurduğunu ortaya koyabilir.»

V. 15 önermesi de şöyle dile getirilir:

«Kendini ve kendi heyecanlarını açık seçik anlayan kişi Tanrı’yı sever, kendini, ve heyecanlarını daha çok anladıkça Tanrı’yı daha çok sever.»

V. 11. önermesi şöyledir:

«Ergisel bir imge (hayâl) daha çok nesneye başvurduğu sürece daha çok ortaya çıkar, daha canlıdır ve ergiyi daha çok işgal eder.»

Yukarıya aktardığım «İspat» şu biçimde dile getirilebilirdi:

Başımıza gelenleri anlayışımızdaki her artış, Tanrı düşüncesine doğru gerisingeri bağlamaktan ibarettir olayları. Çünkü, gerçekte her nen Tanrı'nın bir parçasıdır. Her neni Tanrı'nın bir parçası olarak anlayış Tanrı sevgisidir. Bütün nenler Tanrı'ya döndüğünde Tanrı düşüncesi ergiyi bütünüyle kaplayacaktır.

Böylece «Tanrı sevgisi, ergide (zihinde) baş yeri kaplamalıdır» anlatımı öncelikle bir ahlâksal öğüt değil, biz anlayışa vardıkça kaçınılmaz olarak olup bitmesi gerekenin öyküsüdür.

Kimsenin Tanrı'dan nefret edemeyeceği söylenebilir. Fakat öte yandan «Tanrı'yı seven, bunun karşılığında Tanrı'nın da kendisini sevmesi için çabalayamaz.»

Spinoza'ya onu anlamaya hatta başlamaksızın hayranlık duyan Goethe, bu önermenin insanın kendi kendini yadsımasının bir örneği olduğunu düşünmüştü. Bu öyle özel bir nen (şey) değil, Spinoza metafiziğinin doğal bir sonucuydu.

Spinoza kişinin, Tanrı'dan kendisini sevmesini istememesi gerektiğini değil, Tanrı'yı sevenin Tanrı'dan bunun karşılığında kendisini sevmesini isteyemeyeceğini söyler. Bu, şu kanıtla (ispatla) anlaşılır:

«Çünkü eğer bir kişi bu yolda çaba gösterirse o sevdiği Tanrı'nın Tanrı olmamasını isteyecek (V. 17, sonuç) ve dolayısıyle saçma olan (III, 28) bir acı duyma isteğine (III, 19) varacaktır.»

Zaten ele almış olduğumuz bir önermedir başvurulan V. 17 önermesi. Tanrı'nın tutkulara zevklere ve acılara sahip olmadığını ileri sürer. Sonuç, Tanrı'nın ne kimseyi sevdiğini, ne de nefret ettiğini anlatır. Burada içerilen, yine ahlaksal bir ilke değil, mantıksal bir zorunluktur. Tanrı'yı sevmiş olan ve Tanrının da kendisini sevmesini isteyen kişi «saçma olan» acı duyma isteğine varacaktır.

«Tanrı'nın kimseyi sevmeyeceği», önermesi Tanrı'nın kendisini sonsuz bir zekâ sevgisiyle sevdiği anlatımıyle çelişir sayılmamalı. O kendini sevebilir. Çünkü bu, yanlış bir inanç olmaksızın olanaklıdır. Her halde zekâ sevgisi sevginin çok güzel bir türüdür.

Bu noktada Spinoza, bize «heyecanlara karşı bütün çözgeleri (devâları)» sıraladığını söyler. Büyük devâ, heyecanların yapısı ve dış nedenlerle ilişkileri konusunda açık seçik düşüncelerdir.

Tanrı'yı sevmenin, insanları sevmeye bakıldığında büyük bir yararı da şudur:

Manevî sayrılıklar ve yıkımlar genellikle bir nenin, pek çok değişmelere açık sevgisine götürür.

Fakat açık seçik bilgi «bozulmaz ve ilksiz-sonsuz sevgisini» doğurur. Böyle bir sevgi de geçici ve değişebilir bir varlığa karşı duyulan, çalkantılı ve erinç (huzur) bozucu sevgi türünden ayrıdır.

Ölümden sonra yaşamak bir sanrıysa da insan zihninde yine ilksiz-sonsuz bir nen vardır. Ergi sadece vücut tahammül ederken imgeleyebilir (hayâl edebilir) ya da anımsayabilir. Fakat Tanrı'da ebedilik biçimi altında şu ya da bu insan vücudunun özünü biçimleyen bir düşünce bulunmaktadır. Bu düşünce ergi'nin ilksiz-sonsuz bölümüdür. Zekâsal Tanrı sevgisi bir birey yönünden deneyimlendiğinde erginin bu ilksiz-sonsuz (zihinin bu ebedî) bölümünde içerilir.

Tanrı'ya karşı sevgiden biçimlenen kutsallık, erdemin bir ödülü değil, kendisidir. Sevinçlerimizi denetlediğimiz için ona sevinemeyiz. Fakat ona sevindiğimiz için sevinçlerimizi denetleriz.

Şu tümcelerle son bulur *Ethica;*

«Bilge kişi bu biçimde görüldüğünden pek sıkmaz canını. Fakat gerek kendisinden, gerek Tanrı'dan gerekse nen'lerden (şeyler)den bilinçli olduğu için, ilksiz-sonsuz bir zorunluk dolayısıyle var olmayı hiç bir zaman bir yana bırakmaz ve tüm (daima) gerçek uysallığa bürür tinini.»

«Benim bu sonuca götürür biçimde işaret ettiğim yol, ziyadesiyle güç görünse bile yine de keşfedilebilir. O yol seyrek (nadiren) bulunduğu için güç olmalıdır. Eğer kurtuluş elimizde hazır olsaydı ve büyük emek vermeden bulunabilseydi onu bütün insanların ihmal etmesi nasıl olanaklı olacaktı? Fakat bütün olağanüstü nenler (şeyler) seyrek oldukları ölçüde güçtür.»

Spinoza'nın filozof olarak önemini eleştirisel açıdan değerlendirmek için onun ahlâkını metafiziğinden ayırt etmek ve ikincisinin birincisi hayırlandıktan sonra ne ölçüde yaşayabileceğini gözden geçirmek gereklidir.

Spinoza'nın metafiziği «mantıksal bircilik» (bütün olarak dünyanın tek bir töz olduğunu ve parçalardan hiç birinin mantıksal olarak tek başına yaşama yeteneği bulunmadığını kabul eden öğreti) adı verilen öğretinin en iyi örneğidir. Bu görüşün son temeli her önermenin tek bir özne ve yükleme

sahip olduğu görüşüdür. Görüş ilişkiler ve çoklukların aldatıcı olduğuna varır.

Spinoza, dünyanın ve insan yaşamının yapısının mantıksal olarak apaçık aksiomalardan türetildiğini düşünmüştü. İki kez iki dörttür olgusuna dayandığımız gibi dayanmalıyız olaylara. Çünkü onlar aynı derecede mantıksal zorunluğun sonucudur.

Bu metafiziğin bütününü kabul etmek olanaksızdır. Modern mantık ve bilimsel yöntemle uyuşmaz o. Olgular usa vurmayla değil, gözlemle bulunmalıdır. Gelecek hakkında başarılı çıkarımlar yaptığımızda, bunu mantıksal açıdan gerekli ilkelerle yaparız. Olmayan empirik verilerce dile getirildiğini sandığımız ilkelerle yaparız.

Spinoza'nın dayandığı töz kavramını bugünlerde ne fizikine bilim kabul eder, ne de felsefe.

Spinoza'nın etik'ine gelince, her nenin olmasa da bazı nenlerin metafizik temel hayırlandıkta bile kabul edilebileceğini duyarız (hiç değilse ben böyle duymaktayım.) Geniş olarak konuşursak Spinoza insan gücünün sınırlarını tanıdığımızda bile soylu olarak yaşamanın nasıl olanaklı olacağını göstermek istemiştir.

Onun kendisi zorunluk öğretisiyle bu sınırları daha da darlaştırır. Fakat onlar kuşku edilmez biçimde var olduklarında, Spinoza'nın düsturları belki olanaklı en iyi düsturlardır.

Söz gelimi, ölümü alalım ele. Bir kişi ne yaparsa yapsın, ölümsüz olamaz. Böylece, öleceğiz diye korkular, iniltiler içinde kıvranmak boşunadır. Ölüm korkusuna kapılmak, bir tür köleliktir. Spinoza «özgür kişinin hiç bir neni ölümden az düşünmediğini» söylemekte haklıdır. Bu durumda bile sadece genel olarak ölümün söz konusu olabileceği anlaşılır. Çünkü herhangi bir hastalıktan doğacak ölüm, tıbbî özenle (ihtimamla) savuşturulabilir. (Böylesi de az çok ölümü düşünmek ve ondan korkmakla kabildir.)

Bu durumda savuşturulacak olan bir endişe ve korkudur. Gerekli önlemler (tedbirler) sükûnetle alınmalı ve düşüncelerimiz olanaklı ölçüde başka konulara yöneltilmelidir. Aynı düşünceler salt kişisel yıkımlara (felâketlere) de uygulanabilir.

Fakat, sevdiğiniz kişilerin başına gelen yıkımlar (felâketler) karşısında ne yapacaksınız? Zamanımızda, Avrupa ve Çin'de oturanların başına gelmesi belkili (muhtemel) bazı nenleri düşünelim. Bir Yahudi

olduğunuzu ve bütün ailenizin doğrandığını göz önüne getirin. Nazilere karşı yeraltı işlevliğine (faaliyetine) girdiğinizi ve siz yakalanamadığınız için karınızın kurşuna dizildiğini imgeleyin.

Kocanızın salt imgesel (hayalî) bir suçla kutuplar bölgesinde zoraki çalışmaya mahkûm edildiğini ve işkenceyle, aç kalarak öldüğünü; kızınızın yağı (düşman) askerlerince kaçırılıp kurşuna dizildiğini göz önüne getirin. Bu koşullarda felsefî bir sükûnet içinde kalmamız olanaklı mıdır?

İsa'nın öğretisini izlerseniz eğer. «Baba, ne yaptığını bilmeyen şu insanları bağışla» diyebilirsiniz. Bunu içtenlikle ve yüreklerinden söyleyen ve böyle yapabildikleri için de hayranlıkla karşıladığım Quakerlere rastladım. Fakat, böylelerine hayranlık duymadan önce felâketin gerekli ölçüde derinliğine duyulmuş olması gerekmekte olup olmadığı araştırılmalıdır. «Eğer ailem acı çekiyorsa bana ne, ben yine de erdemli olabilirim» diyen sundurmacıların (stoike'cilerin) tutunur onanamaz (tasvib edilemez).

«Yağılarınızı seviniz» biçimindeki hıristiyan öğretisi iyi, fakat «dostlarınıza karşı kayıtsız olunuz» diyen sundurmacı ilke kötüdür. Hıristiyan ilkesi, insana sükûnet aşılamaz, insanların en kötüsüne karşı bile ılık bir sevgi öğütler. Ona karşı söylenecek hiç bir şey yoktur. Böyle bir işi içtenlikle uygulamanın güç olduğunu belirtmekten başka.

Yukarıda saydığım türden yıkımların en ilkel tepkisi intikamdır. Macduff karısının ve çocuklarının Macbeth yönünden öldürüldüğünü öğrenince, Tiran'ı öldürmeğe karar verir.

Çok kişi hâlâ bu eylemi beğenebilir. Halk, verilen zararın büyük ve kayıtsız kişilerin bile nefretini uyandıracak ölçüde büyük olduğu zamanlarda böyle bir tepkiyi hayranlıkla karşılar. O, ceza doğuran kuvvetlerden biri olduğu için ve kimi zaman ceza gerekli olduğundan bütünüyle kınanmaz da.

Dahası, ergisel (zihinsel) sağlık noktasından intikam itkisi öyle güçlü olur ki, eğer bir çıkış noktası bulunmazsa insanın bütün hayat görüşü rotasından çıkıp, az çok çılgınlığa bürünebilir.

Evrensel, olarak değil, fakat büyük bir yüzdeyle doğrudur hu. Fakat, öte yandan intikamın çok tehlikeli bir itki olduğu söylenmelidir. Toplum kabul ettiği sürece intikam, kişioğlunun kendi kendinin yargıcı olmasına elverir. Yasaların engellemeğe çalıştığı tıpatıp budur.

Dahası, intikam aşırı bir itkidir. İstendiğinden daha çok ceza vermeğe çabalar. Söz gelimi işkenceye işkenceyle karşılık verilmemesi gerekir. Fakat, intikam hırsıyle çılgına dönmüş kişi, ıstırapsız ölümün, nefretinin hedefi için çok zayıf kaldığını düşünecektir.

Ayrıca, tek bir tutkunun yönettiği yaşam dar bir yaşamdır, hiç bir bilgelikle uyuşmayan yaşantıdır (burada haklıdır Spinoza). Dolayısıyle böyle bir intikam, zarara karşı en iyi tepki değildir.

Spinoza bir hıristiyanın söylediğini, dahası ondan da fazlasını söyleyecektir bu konuda. Onun için bütün günah, bilisizlikten (cehaletten) doğar. Spinoza «ne yaptığını bilmeyen bu insanları» bağışlayacaktır. Sizi kendi kanısına göre, günahın doğduğu sınırlı dünya görüşünden kaçınmağa ve en ağır felâketlerde bile üzüntünün kapalı kutusuna saplanıp kalmaktan alıkoymaya itecek ve bunu nedenlerle ilgili ve doğa düzeninin parçası olarak görmekle anlatmağa çalışacaktır size.

Gördüğümüz gibi Spinoza nefretin sevgiyle yenilebileceğine inanmaktadır. «Nefret, karşılıklı olmak suretiyle artar ve sevgiyle ortadan kalkar. Sevginin bütünüyle bastırdığı nefret sevgiye dönüşür. Eğer kendinden önce geçmiş bir nefret yoksa, sevgi daha büyüktür.»

Buna inanabilmeyi isterdim. Fakat nefret edenin buna karşılık nefret duymayı hayırlayan bir kişinin bütünüyle gücü altında olması gibi ayrıl (istisna) durumları bir yana bırakılırsa Spinoza’nın sözlerine inanmak güçtür.

Böyle durumlarda ceza görmeme karşısında şaşırma reform yapıcı bir etkiye sahip olabilir. Fakat kötüler güç sahibi oldukça, onları kendilerinden nefret etmediğiniz konusunda temin etmenin pek yararı yoktur. Çünkü bu kişiler sözlerinizi yanlış bir itkiye (motive, saik) yoracaklardır. Siz böylelerinin gücünü, direnmekten vaz geçerek ellerinden alamazsınız.

Spinoza için sorun, evrenin bitimsel (nihaî) iyiliği konusunda bir inanca sahip olmayan insan için olduğundan daha kolaydır. O, yıkımları (felâketleri) gerçekte olduğu gibi zamanın başlangıcından sonuna doğru uzanan nedenlerin birbirine bağlanmasının bir bölümü olarak gördüğünüzde onların evren için değil, sadece kendiniz için felâket olduğunu anlarsınız. Evren için onlar uyuşkunlukta sona eren geçici uyuşmazlıklardır ancak.

Bu görüşü kabul edemem ben. Bana göre tek tek olaylar, oldukları gibidir. Bir bütün içinde erimekle ayrımlı (farklı) olmazlar. Zalimce olan her iş evrenin bir parçasıdır ebedî olarak. Daha sonra olup biten hiç bir nen,

o işi iyileştirmez, tersine kötüleştirir ve parçası olduğu bütüne, (yâni kötülüğe karşılık olarak daha sonra kötü bir iş yapana) bir eksiksizlik yüklemez.

Yine de kişioğlunun başına gelenlerden daha kötüsüne katlanmak zorunda kaldığınızda (ya da böyle bir nene katlandığınızı sandığınızda) Spinoza'nın bütün hakkındaki ya da kendi acınızdan daha geniş sorunları düşünmenizi öğütleyen ilkesi yararlıdır.

İnsan yaşantısının kötülük ve acı adına içerdiği her nenle birlikte evren yaşantısının sonsuz küçük bir parçası olduğunu düşünmenin huzur verdiği anlar vardır. Bir din kurmağa elvermeyebilir bu gibi düşünceler. Fakat, acılı bir dünyada onlar, kurtuluş yönünden yardımcı ve aşırı umutsuzlukla felce uğramaya karşı panzehirdir.

XI KONU
LEIBNIZ

Leibniz (1646-1716) bütün dönemlerin en yüksek zekâlarındandı. Fakat bir insan olarak hiç de hayranlık duyulacak biri değildi. Bir memur adayının bonservisinde sözü edilmesi istenen erdemlere sahipti. Sözgelimi çalışkan, ölçülü, yumuşaktı ve para işlerinde dürüsttü. Fakat, Spinoza'da göze çarpan yüksek felsefî erdemlerden bütünüyle yoksundu.

Leibniz'in en iyi düşüncesi kendisini halk arasında tanıtacak türden değildi. O, bu düşüncelere ait müsveddeleri yayınlamadan masasının üstüne bırakıp gitti. Prenslerin ve prenseslerin hoşuna gidecek şeyleri yayınladı.

Bunun sonucu iki felsefe sisteminin doğmuş olmasıdır. O sistemlerden biri iyimser, sünnî, kaprisli ve sığ, öbürüyse, yayına hazırlayıcılar aracılığıyle çok sonra el yazmalarından ortaya çıkarılan derin, tutarlı, büyük ölçüde Spinoza'cı ve şaşılacak ölçüde mantıksal bir felsefe.

Yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu keşfeden, halkçı Leibniz'dir. (F. H. Bradley, şu acı yorumu ekler bu düşünceye: «o dünyada zorunlu olarak kötüdür her nen») Voltaire yönünden doktor Prangloss olarak karikatürleştirilen odur. Bu Leibniz'i bilmezlikten gelmek tarihsel davranmamak olur. Fakat öbür Leibniz çok daha büyük felsefî öneme sahiptir.

Leibniz, otuz yıl savaşları bitmezden önce Leipzig'de doğmuştu. Babası Leipzig'te ahlâk felsefesi profesörü olan Leibniz, hukuk öğrenimi görmüş, yirmi yaşındayken Altdorf'ta hukuk doktoru unvanını almıştır. Altdorf'ta kendisine yapılan profesörlük önerisini «çok işleri bulunduğu gerekçesiyle» hayırlamıştır (reddetmiştir).

1667'de öbür Alman prensleri gibi Fransız kralı XIV. Louis korkusu içinde yaşayan Mainz başpiskoposunun hizmetine girdikten sonra, başpiskoposun onamıyle (tasvibiyle) Fransız kralının Almanya'yı istilâ etmektense Mısır'ı istilâ etmenin daha iyi olacağı konusunda kandırmağa çalışmıştır. Fakat Sanctus Louis zamanından beri kâfirlere karşı kutsal savaşa girişme modasının tarihe karıştığı kendisine nezaketle (hatırlatılmıştır) anımsatılmıştır.

Napoleon, Mısır seferinin akamete uğramasından dört yıl sonra 1803'te Hanover'i işgal edene değin Leibniz'in tasarısı hakkında hiçbir şey bilmiyordu. 1672 yılında Leibniz, Mısır istilası tasarısıyle ilgili olarak

Paris'e gitti ve daha sonraki dört yılın büyük bir kısmını Paris'te geçirdi. Onun Paris'teki temasları ergisel (zihinsel) gelişmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü Paris, o sıralar hem felsefe, hem de matematikte dünyaya önderlik ediyordu.

Leibniz, sonsuz küçükler hesabını Paris'te bulmuştur. (1675-1676). Newton'un bu konuda yaptığı, fakat yayınlanmamış çalışmadan habersizdi. Leibniz'in çalışması önce 1684 yılında Newton'unkuyle 1687'de basılmıştı. Öncelik konusundaki sonraki çatışma şanssız oldu ve hiç bir yana not kazandırmadı.

Leibniz para konusunda biraz huysuzdu. Honover sarayında genç bir bayan evlendi mi, Leibniz ona «evlenme sungusu (hediyesi)» adıyla sadece yararlı öğütler verirdi. Bu öğütler, artık evlendiler diye çamaşır yıkamaktan vaz geçmemeleri türünden, yararlı ilkeler kapsardı.

Almanya'da yeni skolastik felsefeyi öğretmişlerdi Leibniz'e. O, bu felsefeden bazı nenleri (şeyleri) hayatının son yıllarına kadar sürdürdü. Fakat Paris'te Descartesçiliği ve Gassendı özdekçiliğini (materyalizmini) tanıdı. Onların her ikisinin de etkisinde kaldı. «Derme çatma» okullar adını verdiği skolastikliği o sırada bıraktığını söyler.

Leibniz Paris'te Malebranche ve Jansenci Arnauld'la tanışmıştı. Onun felsefesine en son, 1676'da ziyaret ettiği Spinoza büyük etki yapmıştı. Leibniz, Spinoza'nın yanında, onunla sık sık tartışarak bir ay geçirdi ve Ethikanın bir bölümünü daha yazılırken gördü. Sonraları Leibniz, Spinoza'yı kötüleyenlere katılmış, onunla olan ilintilerini hayırlamış, Spinoza'yla sadece bir kez karşılaştığını ve onun kendisine siyasetle ilgili bazı güzel fıkralardan başka bir şey anlatmadığını söylemiştir.

Leibniz, yaşantısının geri kalanını hizmetinde geçirdiği Hanover hanedanıyla ilişkisine 1673 yılında başlamıştı. 1680'de Leibniz onların Wolfenbüttel'deki kitaplıklarında memurdu ve Brunswick tarihini yazmakla uğraşıyordu. Öldüğü zaman kitap 1005 yılına varmıştı. Bu yapıt 1843 yılana değin basılmamıştır.

Leibniz, zamanının bir bölümünü kiliselerin birleştirilmesi tasarısı üzerinde harcamıştı, fakat bu tasarı boşa çıktı. Leibniz, Brunswick düklerinin Este ailesiyle ilişkileri olduğunu kanıtlamak (ispat etmek) amacıyle İtalya'ya yolculuk etti. Fakat bütün bu hizmetlere karşın I. George, İngiltere kıralı olduğu zaman Leibniz Hancver'de bırakıldı. Bunun belli başlı nedeni, onun Newton'la girişmiş olduğu kavganın İngiltere'yi

aleyhine çevirmiş olmasıydı. Bununla birlikte, Leibniz’in mektuplaştığı kişilere yazdığından anlaşıldığına göre, Wales prensesi Newton’a karşı ondan yana çıkmıştı. Prensesin lütfuna karşın Leibniz, ihmal edilmiş olarak öldü.

Leibniz’in kamuca tanınan felsefesi *Monadlar Bilimi*’yle *Doğa ve Tanrı’nın İlkeleri* adlı kitaplarında bulunur. O, bu yapıtlardan birini Savoy prensi ve Marlborough’nun meslekdaşı Eugene için yazmıştır. Onun tanrıbilimsel iyimserliğinin temeli Prusya kraliçesi Charlotte için yazmış olduğu Théodicée’sinde ileri sürülmüştür. Açılımı bu yazılarda yapılan felsefeyle işe başlayacak, sonra onun yayınlanmadan bıraktığı daha sağlam çalışmalara geçeceğim.

Descartes ve Spinoza gibi Leibniz de felsefesini, töz kavramı üzerine oturtur. Fakat onların zihin ve maddeyle ilişkisi ve tözlerin sayıları açısından ayrılır.

Descartes, üç töz kabul ediyordu: Tanrı ergi ve özdek (zihin ve madde). Sipinoza içinse öz olan sadece Tanrı’ydı.

Descartes için uzanımdı maddenin özü. Spinoza’daysa uzanım ve düşünce Tanrı’nın yüklemleriydi. Leibniz’e gelince o, uzanımın töze yüklem olamayacağını savunmuştu. O, savunmasını yaparken uzanımın çokluk içerdiği, dolayısıyle sadece tözler yığınına ilişkin olduğu ilkesine dayanıyordu.

Leibniz, sonuç olarak «monad»lar adını verdiği sonsuz sayıda töz bulunması gerektiğine inandı. Onların her biri soyut olarak gözden geçirildiğinde fiziksel noktaların bazı özelliklerine sahip olmalıydı.

Gerçekteyse her bir monad bir tindir (ruhtur). Doğallıkla bu, uzanımı tözün yüklemi olmaktan çıkarmanın doğal bir sonucudur. Geri kalan olanaklı tek yüklemin düşünce olduğu anlaşılıyor. Leibniz böylece, maddenin gerçekliğini hayırlayıp, sonsuz tinler (ruhlar) ailesini özdeğin (maddenin) yerine geçirmeğe yönelmiştir.

Descartes’i izleyenlerce geliştirilen, tözlerin birbirine karşı etki edemeyeceği öğretisi Leibniz yönünden de kabul edilmiş ve tuhaf sonuçlara götürülmüştür. Ona göre, iki monad hiç bir zaman birbirine karşı nedensel ilişkiye sahip olamaz. Sahip gibi görünmeleri aldatıcıdır.

Leibniz’in dile getirdiği biçimde monadlar «penceresiz»dir. İki yerde güçlüğe yol açar bu:

1 — Özdeklerin (cisimlerin) birbirini etkiler göründüğü dinamikte, özellikle çarpma durumunda.

2 — Kavranan nesnenin kavrayan üzerine etkisi gibi görünen algıyla ilgili olarak.

Devinsel (dinamik) güçlüğü şimdilik bir yana bırakıp sadece algıyla ilgili güçlüğü gözden geçireceğiz. Leibniz, her monadın evreni yansıttığını düşünmüştür. Bu sadece evren monada etki ettiğinden değil, Tanrı'nın ona böyle bir sonucu kendiliğinden ortaya koyan bir yapıvermiş olmasından doğar.

Bir monadtaki değişmeyle öbüründeki değişme arasında «önceden kurulmuş bir düzen» vardır. Bu düzen bir karşılıklı etki görünüşü yaratır.

Her biri eksiksiz (mükemmel) zamanı gösterdiğinden aynı anda çalan iki saat örneğinin geliştirilmiş alanıyla karşı karşıyayız burada. Leibniz'in sadece birbirlerini etkilediği için değil, her biri dakik bir mekanizmaya sahip olduğu için aynı anda çalmak üzere Tanrı yönünden ayarlanmış sonsuz saati vardır.

Önceden kurulu düzeni garip bulanlara Leibniz, onun Tanrı varlığı konusunda ne denli hayranlık verici bir kanıt sağlamış olduğunu göstererek savunmasına girer.

Monadlar bir sıra düzeni belirler. Bu sıra düzeninde bazı monadlar açık seçik olmaları açısından başkalarından yücedir. (Bu açık seçiklikle evreni yansıtır onlar). Tüm monadlarda algı yönünden belli ölçüde bir karmaşıklık vardır. Fakat karmaşıklığın miktarı söz konusu monadın vekarına göre değişir.

İnsan vücudu bütünüyle monadlardan kuruludur. Monadlardan her biri tindir (ruhtur) ve her biri ölümsüzdür. Fakat, insan tini adlı egemen bir monad vardır. Bu monad, vücudun bir bölümünü biçimler.

Bunu biçimleyen monad, sadece öbürlerinden daha açık algılara sahip olması anlamına değil, başka bir anlamda da egemendir: İnsan vücudundaki değişmeler (sıradan koşullarda) egemen monad adına olur.

Kolum devindiğinde, devininin hizmet ettiği erek, egemen monad'tadır. Yani sadece kolumu biçimleyen monadlarda değil ergimdedir (zihnimdedir) de. Sağduyuya istemimin, kolumu denetler gibi görünmesinin nedeni budur.

UZAY MONADLARIN SIRALANMASIDIR

Duyulara görünen ve fizikte düşünülen biçimiyle uzay gerçek değildir, fakat gerçekte bir karşılığa sahiptir. Bu karşılık, dünyayı yansıttıkları görüş noktasına göre üç boyutlu bir düzende sıralanmasından doğar monadların. Her bir monad, dünyayı kendine özgü bir perspektifte görür. Bu anlamda biz oldukça gevşek olarak, uzaysal bir yere sahipmiş gibi sözederiz monad'tan.

Bu konuşma biçimini benimseyerek boşluk diye bir nen olmadığını söyleyebiliriz. Her mümkün görüş noktası aktüel bir monadla ve sadece bir monadla doldurulmuştur. Hiç bir iki monad birbirine tam olarak benzemez. Leibniz'in «ayrılmazların özdeşliği» ilkesi budur.

Kendini Spinoza'yla karşıt duruma geçirerek, sisteminin elverdiği özgür istemden daha çoğunu işin içine katmıştır. Leibniz Bir «yeter neden ilkesi» vardır onun. Bu ilkeye göre hiç bir nen nedensiz çıkmaz ortaya. Fakat biz özgür yapıcıları ele aldığımızda onların, eylemleri için «gerekim bulunmaksızın eğilim» gösterdiklerini ayırtederiz.

İnsanoğlunun her yaptığı işin bir gerekçesi mutlaka vardır. Fakat onun eyleminin yeterli nedeni hiç bir mantıksal zorunluğa sahip değildir. Leibniz hiç değilse halkın anlayacağı biçimde yazarken böyle konuşmaktadır. Fakat, göreceğimiz gibi, onun kendine sakladığı başka bir öğreti de vardı. Onu kendine saklamıştı, çünkü, Arnauld böyle bir öğretinin dehşet verici olduğunu düşünmüştü.

Tanrı'nın eylemleri de aynı tür özgürlüğe sahiptir. O daima en iyi olana doğru devinir. Böyle yapmak için herhangi bir mantıksal zorlama karşısında değildir. Leibniz, Tanrı'nın mantık yasalarına aykırı iş yapamayacağı; ancak, mantıksal açıdan mümkün olanı buyurabileceği ve bunun Tanrı'ya büyük bir seçim enlemi kazandırdığı konusunda Aquino'lu Thomas'la uyuşur.

Leibniz, Tanrı'nın varlığı konusundaki metafizik kanıtlara son biçimlerini vermiştir. Bu kanıtların uzun bir tarihi vardır. Onlar Aristoteles'le, dahası Platon'la başlar. Skolastiklerce biçimlenir. Onlardan birini, ontolojik olanı Sanctus Anselmus bulmuştur.

Ontolojik kanıt Sanctus Thomas yönünden hayırlanmışsa da Descartes onu canlandırmış; mantıksal ustalığı yüksek olan Leibniz, kanıtları o zamana değin olduğundan daha iyi biçimde dile getirmiştir.

Sözünü ettiğim kanıtları Leibniz’le ilgili olarak ele almak "istememin nedeni budur.

Onları ayrıntılı olarak ele almadan önce modern tanrıbilimcilerin artık bunlara dayanmadığını belirtmek yerinde olur. Ortaçağ tanrıbilimi, Grek zekâsının türevidir. Eski Ant’ın (Ahd-i Atik) tanrısı, bir güç Tanrı’sıdır. Yeni Ant’ın tanrısıysa sevgi tanrısı. Fakat Aristoteles’ten Calvin’e değin tanrıbilimcilerin Tanrısı, zekâya hitab eden bir Tanrı’ydı.

Tanrıbilimcilerin Tanrı’sı evrenin anlaşılmasında kanıtsal güçlükler yaratacak belirli sırları çözer. Bu tanrı olmasaydı evrenin anlaşılmasında kanıtsal güçlükler yaratacak bazı güçlükler çözülmeden kalacaktı. Bir geometri önermesini kanıtlar gibi usa-vurmayla ulaşılan Tanrı kavramı İncil’dekine benzer biri Tanrı kavramına yaklaşan Rousseau’yu doyurmadı. Modern tanrıbilimciler özellikle protestan olanlar daha çok bu açıdan Rousseau’yu izlediler. Filozoflar daha tutucuydu. Hegel, Lotze ve Bradley’de metafizik türdeki kanıtlar varlığını sürdürür. Kant’ın ilk ve son kez ortadan kaldırdığını ileri sürdüğü bu kanıtlar yine de yaşamıştır.

Leibniz’in, Tanrı’nın varlığı hakkındaki kanıtı dörttür:

1. Ontolojik kanıt.

2. Kozmolojik kanıt.

3: İlksiz sonsuz doğruluklardan türetilen kanıt.

4: Daha önce kurulan düzenden türetilen kanıt. (Bu kanıt, tasarlama kanıtı ya da Kant’ın deyimiyle psiko-teolojik kanıt yönünde genelleştirilebilir.)

Sözünü ettiğimiz kanıtları sırayla gözden geçireceğiz:

ONTOLOJİK KANIT

Ontolojik kanıt, varlıkla öz arasındaki ayrıma dayanır. Bir yandan, sıradan bir kişi ya da nenin var olduğu, öte yandan kendi «öz» lerini yapan niteliklere sahip bulunduğu düşünülür. Hamlet’in kendisi yaşamamışsa da belli bir öze sahiptir. Melankoliktir, kararsızdır, zekidir v.ö.

Biz bir kişiyi tanıtladığımızda (tasvir ettiğimizde) onun gerçek mi, imge (hayal) mi olduğu sorusu tanıtımız ne denli ince noktalara uzanırsa uzansın, açıkta kalır. Skolistik dilde bu, sınırlı tözlerde onların özünün varlıklarını içermediği söylenerek dile getirilir.

Sanctus Anselınus, en eksiksiz varlık olarak tanımlanan Tanrı için başka her türlü eksiksizliğe sahip olan bir varlığın var olmasının, var olmamasından daha iyi olduğu temeline dayanarak, özün, varlığı içermediğini savunur. Bundan da o varlığın, var olmaması durumunda olanaklı en iyi varlık olamayacağı sonucu çıkar.

Leibniz bu kanıtı ne kabul eder, ne de hayırlar. Ona göre bu kanıta, böyle tanımlanan bir Tanrı'nın olanağına dair ispat eklenmelidir. O, Tanrı düşüncesinin olanaklı olduğuna dair bir kanıt da hazırlamış, den Haag'tayken Spinoza'ya da göstermiştir.

Bu kanıt, Tanrı'yı en mükemmel varlık yani, bütün eksiksizliklerin konusu olarak tanımlar. Bir eksiksizlik «pozitif ve mutlak olan, anlattığını herhangi bir sınıra bağlamaksızın anlatan basit bir nitelik» olarak tanımlanır.

Leibniz, yukarda tanımlanan biçimiyle eksiksizliğin uyuşmaz olduğunu kolayca kanıtlar (ispat eder). Sonra şu sonuca varır: «Böylece, bütün eksiksizliklerin konusu olan ya da en eksiksiz bir varlık vardır, ya da kavranabilir. Buradan varlık eksiksizlikler arasında olduğu için Tanrı'nın var olduğu anlaşılır.»

Kant bu kanıtı, varlığın yüklem olmadığını savunarak karşılamıştır. Başka bir hayırlama da, benim kanıtlar kuramımdan doğar. Modern düşünceye bu kanıt çok kandırıcı görünmez. Fakat, onun yanlış olduğunu ileri sürmek, yanlışlığın nerede bulunduğunu kesin olarak ortaya çıkarmaktan daha kolaydır.

KOZMOLOJİK KANIT

Kozmolojik kanıt, teolojik kanıttan daha usa yakındır. Aristoteles'in devinmemiş devinen kanıtından türeyen ilk neden kanıtının bir biçimidir. İlk neden kanıtı basittir. Sonlu her şeyin bir nedene sahip olduğunu, bu nedenin de bir nedene sahip olduğunu v.ö. ni ileri sürer.

Önceki nedenler dizisinin sonsuz olamayacağı ve dizideki ilk terimin bir nedene sahip bulunmadığı s avunulur. Çünkü dizideki ilk terim bir nedene sahip olursa, zaten ilk terim olmayacaktır. Böylece, her nenin nedeni olan, kendisi nedensiz bir varlık vardır, o da Tanrı'dır.

Leibniz'te kanıt biraz değişik bir biçim alır. O dünyadaki her nenin «zorumuz» olduğunu, varlıkların mantıksal bir nedeni bulunmadığını, yani

onların var olmamalarının da mantıksal açıdan olanaklı bulunduğunu söyler. Bu, sadece tek tek nesne hakkında değil, bütün evren hakkında da doğrudur. Evrenin daima var olduğunu varsaysak bile, onun içinde neden var olduğunu gösteren hiç bir nen yoktur.

Fakat, Leibniz felsefesine göre her nenin bir yeter nedeni olmalıdır, böylece evrenin de bütün olarak kendisi dışında bir yeter nedeni bulunmalıdır. İşte o yeter neden Tanrı'dır.

Fakat bu kanıt, sırf ilk neden kanıtından daha iyidir ve onun kadar kolaylıkla hayırlanamaz. İlk neden kanıtı her dizinin bir ilk terime sahip olması gerektiği sanısına (assumption) dayanır. Bu yanlıştır. Söz gelimi, özel kesirler dizisinin ilk terimi yoktur.

Fakat, Leibniz'in kanıtı, evrenin zaman içinde bir başlangıcı olması gerektiği görüşüne dayanmaz. Kanıt, Leibniz'in yeter neden ilkesini kabul ettiğimizde geçerlidir. Bu ilke hayırlanırsa çöker.

Leibniz'in yeter neden ilkesinden asıl kasdettiği tartışmalıdır. Couturat'a göre o, «Her doğru önerme analitiktir» yani her doğru önermenin çelişiği çelişkilidir demek istemiştir. Leibniz'in yayınlamadığı yazılarca desteklenen bu yorum doğruysa gizli (esotorik) öğretiye ilişkindir.

Leibniz yayınlanmış çalışmalarında zorunlu ve zorunsuz önermeler arasında bir ayırım bulunduğunu sadece zorunlu önermelerin mantık yasalarından çıktığını, varlığı ileri süren bütün önermelerin zorunsuzluğunu savunur. Bunun tek ayrılı (istisnası) Tanrı'dır. Tanrı, zorunluklar varsa da dünyayı mantıksal olarak yaratmak zorunda değildir.

Tanrı'nın kayrası (lütfu) onu, dünyayı yaratmaya iten bir neden olmuştur. Fakat bu, zorlayıcı bir neden değildir.

Kant, bu kanıtın ontolojik kanıta dayandığını söylemekte haklıdır. Eğer dünyanın varlığı sadece zorunlu bir varlığın varlığıyle açıklanıyorsa, özü varoluşunu içeren bir varlık olmalıdır. Çünkü, zorunlu bir varlıkla kasdedilen budur. Fakat, özü varlığını içeren bir varlık olacaksa, us böyle bir varlığı deneyime başvurmaksızın tanıyabilir. Hiç değilse Leibniz'in görüşü budur.

Kozmolojik kanıtın, ontolojik kanıta karşıt olarak, görünüşteki usallığı böylece aldatıcıdır.

Ebedi doğruluklardan gelen kanıtın kesinlikle dile getirilmesi güçtür biraz. Onun, önce kaba çizgilerle 'dile getirilmesi, sonra bütün görüntülerinin verilmesi yerinde olacaktır.

Kanıt kabaca şudur:

«Yağmur yağıyor» gibi bir önerme bazen doğru, bazen yanlıştır. Fakat «iki kere iki dört eder» önermesi tüm (daima) doğrudur. Özle ilgili bütün anlatımlar, ya tüm (daima) doğrudur, ya da hiç doğru değildir. Varlıkla ilgili olanlarsa böyle değildir. Tüm doğru önermelere «ilksiz-sonsuz doğruluklar» adı verilir.

Kanıtın özü şudur: Doğruluklar ergi (zihin) içeriklerinden, ilksiz-sonsuz doğruluklarsa, ilksiz-sonsuz ergiden bir parçadır.

Platon'da da buna benzer bir kanıt vardır. Platon, ölümsüzlüğü idea'ların ilksiz-sonsuzluğundan türetir. Fakat Leibniz'te daha çok gelişmiştir o. Leibniz, zorunsuz doğruluklar için bitimsel (nihaî) nedenin zorunlu doğruluklarda bulunması gerektiğini savunur.

Buradaki kanıt, kozmolojik kanıttaki gibidir: Bütün zorunsuz dünya için bir neden olmalıdır. Bu nedenin kendisi zorunsuz olamaz, ilksiz-sonsuz doğruluklar arasındadır. Fakat var olanın nedeni kendi başına var olmalı. Böylece ilksiz-sonsuz doğruluklar bir bakıma var olmalı. Ancak onlar Tanrı'nın ergisindeki (zihnindeki) düşünceler gibi var olabilir.

Bu kanıt gerçekten kozmolojik kanıtın bir başka türlüsüdür. Budunla birlikte o, daha ileri bir doğruluğun kendisini kavrayan ergide «var olması»nın pek söylenemeyeceği biçimindeki daha ileri bir karşı duruşa açıktır.

Önceden kurulu düzenle ilgili kanıtsa, Leibniz'in ileri sürdüğü biçimde, sadece tümü evreni yansıtan penceresiz monadlar onayanlar (kabul edenler) için geçerlidir. Kanıt şudur:

Bütün saatler, herhangi bir nedensel karşılıklı etkiye girmeden zamanı gösterdiklerinden, onların tümünü ayar eden bir varlık olmuş olmalıdır.

Güçlük, bütün monadlar bilimini kuşatıcı türdendir. Eğer monadların hiç karşılıklı etkisi yoksa onlardan biri bir başkasının olduğunu nasıl bilecektir. Evreni yansıtır gibi görünen, salt bir düş olabilir.

Gerçekten Liebniz haklıysa salt bir düştür o. Fakat, az çok bütün monadların aynı zamanda, benzer monadlara sahip olduğunu sağlamıştır Leibniz. Doğallıkla bu fantastiktir ve Descartes'çılığın ilk zamanları hariç, hiç de güven verici görülmemiştir.

TASARIDAN DOĞMA KANIT

Leibniz'in kanıtı bununla birlikte onun tuhaf, özel metafiziğinden sıyrılabilir ve tasarı'dan doğma kanıt adı verilen kanıta dönüştürülebilir. Tasarı'dan doğma kanıt bilinen dünya gözden geçirildiğinde, kör doğal güçlerin ürünü olarak, usa (akla) uygun biçimde açıklanamayan nenler görür ortalıkta. Onlar, lütfeden bir ereğin belirtileri sayılabilir ve böylece daha usal (makul) olurlar.

Bu kanıt mantıksal bir eksiğe (kusura) sahiptir. Onun öncülleri empiriktir ve vargıya, empirik çıkarımın bilinen yasalarına uygun olarak ulaşıldığını söyler.

Onun kabul edilip edilmemesi sorunu böylece genel metafizik sorunlara değil, nisbeten ayrıntılı sorunlara çevirir dikkatleri. Bu kanıtla başkaları arasında önemli bir ayrım vardır. Bu ayrım (kanıt eğer geçerliyse) Tanrı'nın bütün bilinen metafizik yüklemlere sahip olmasının gerekli olmadığını belirtir. Buna göre Tanrı'nın «kadir-i mutlak», «alim-i mutlak» olması gerekmez. O sadece bizden çok daha büyük ölçüde bilge ve güçlüdür. Dünyadaki kötülükler, onun sınırlı gücünden ileri gelmiş olabilir. Bazı modern tanrıbilimciler kendi Tanrı görüşlerini biçimlerken bu olanakları kullandılar.

Fakat imdi yine üzerine eğilmemiz gereken Leibniz'ten uzaktır bu düşünceler.

LEIBNIZ FELSEFESİNİN BİR ÖZELLİĞİ

Bu felsefenin en karakteristik özelliklerinden biri, pek çok olanaklı dünya bulunduğu konusundaki öğretidir. Dünya eğer mantık yasalarıyle gelişmiyorsa olanaklıdır. Sonsuz sayıda olanaklı dünya vardır. Onların tümünü Tanrı, aktüel dünyayı yaratmadan önce düşünmüştür. Tanrı iyi olduğundan olanaklı dünyaların en iyisini yaratmağa karar verdi ve iyiyle kötünün en aşırısını kapsayan dünyanın en iyi dünya olduğuna karar verdi.

Gerçi, Tanrı hiç bir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi, fakat o dünya, bu dünya ölçüsünde iyi olamazdı. Çünkü, bazı büyük iyiler büyük kötülerle kaimdir. Basit bir örneklemeye başvurarak, sıcak bir günde içeceğiniz bir bardak soğuk suyun size önceki susuzluğun acıyla dolu da olsa katlanmaya değer olduğunu düşündürecek bir beğeni (zevk) vereceğini söyleyebiliriz. Susuzluğun acılığı olmasaydı sonraki beğeni bu denli büyük olmayacaktı.

Tanrıbilim için önemli olan bu örneklemeler değil, günahın özgür istemle olan ilişkisidir. Özgür istem büyük bir iyidir. Ama, Tanrı için özgür istemi bağışlamak ve aynı zamanda günah olmamasını buyurmak olanaksızdı.

Böylece Tanrı, Âdem'in elmayı yiyeceğini ve günahın kaçınılmaz olarak cezayı da beraberinde getireceğini gördüğü halde insanları özgür yapmak istedi. Sonuçta ortaya çıkan dünya, kötülük içerse de olanaklı başka bir dünyaya göre, içinde daha çok iyilik bulunduracaktır. Dünyamızda iyilik, kötülüğe galip gelecektir.

Bu bakımdan dünyamız, olanaklı dünyaların en iyisidir. Dünyamızın kötülükleri Tanrı'nın iyiliğine hiç bir karşıt kanıt veremez.

Görünüşe bakılırsa bu kanıt Prusya kraliçesini tatmin etmiş olmalı ki, onun serfleri kötülüğün acısını çekerken, kraliçe hazretleri iyiliğin safasını sürmüştür. Büyük bir filozof yönünden bu tür bir davranışın doğru ve yerinde olduğu konusunda temin edilmek, doğrusu huzur vericiydi.

Leibniz'in kötülük sorununu çözüşü onun tanınan öbür öğretilerinin çoğu gibi mantıksal olarak olanaklı değildi de hiç doyurucu olamadı. Bir Manichaeos'çu bulunan iyi nenler sadece kötülerin yükselmesine yaradığı için bu dünyanın, olanaklı dünyaların en kötüsü olduğunu savunabilir. Dünyanın, iyi olan özgür istemi, kötü olan günahı ortaya çıkartmak üzere serbest bırakmış bir kötü tanrımsı yönünden yaratıldığını ve günahın kötülüğünün özgür istemin iyiliğine ağır bastığını söyleyebilir.

Manichaos'çuya göre, tanrımsı, kötülerce cezalandırılsın diye erdemli kişiler de yaratmıştır. Erdemli kişinin cezalandırılması öyle büyük bir kötülüktür ki, bu iş dünyayı hiç bir iyinin varolmaması durumundan daha kötü yapar. Tanrımsı'nın erdemlileri cezalandıracak bir düzen hazırlamasının nedeni budur. Yani dünyayı iyice kötü yapmaktır.

Fantastik bulduğum bu kanıyı savunuyor değilim ben. Sadece onun, Leibniz'in kuramından daha çok fantastik olmadığını söylemek isterim.

Halk evrenin iyi olduğunu düşünmek ister ve bu iyiliği kanıtlayacak iyi kanıtlara karşı yumuşak, güler yüzlü, onun kötü olduğunu kanıtlayacak kötü kanıtlara karşı serttir. Doğallıkla, dünya gerçekte kısmen iyi, kısmen de kötüdür ve bu açık olgu yadsınmadıkça «kötülük sorunu» diye bir sorun yoktur.

GİZLİ FELSEFE

İmdi Leibniz'in gizli felsefesine geliyorum.

Onun, halk için yaptığı açıklamalarda neden isteksel ya da fantastik görülen yanlar bulunduğunu gizli felsefesinden anlarız. Ayrıca gizli felsefenin, kamuca bilinmesi durumunda, Leibniz öğretilerinin daha az kabul edilmiş olacağı sonucu veren yorumuna da yine burada rastlamaktayız.

Şurası dikkate değer: Leibniz kendinden sonraki felsefeciler üzerine öylesine etki yapmıştır ki, onun çok geniş hacimdeki elyazmalarından seçmeler yaparak yayınlayanlar, Leibniz sisteminin kabul edilen yorumunu destekler parçaları alıp, başkalarını önemsiz diye bir yana atmışlardır.

Hâlbuki bir yana atılanlar, Leibniz'in görünmek istediğinden daha derin bir düşünür olduğunu ortaya dökmektedir. Onun gizli öğretisini anlamak için dayanmamız gereken metinlerden çoğu önce Louis Couturat yönünden iki kitap halinde yayınlanmıştır (1901 ya da 1930).

Couturat'nın yayınladığı kitaplardan biri Leibniz'in şu sözleriyle başlamaktadır: «Büyük ölçüde felsefemi geliştirdim burada.» Yine de yayına hazırlayıcı hiç kimse filozofun ölümünden 200 yıl sonrasına değin onun yapıtlarını basılmaya değer görmedi.

Leibniz'in derin felsefesinin bir bölümünü biçimleyen *Arnauld'ya Mektuplar*'ın XIX. yüzyılda yayınladığı, gerçi doğrudur. Fakat, Arnauld'nın, bu mektupları alış biçiminin cesaret kırıcı olduğuna ilk işaret eden bendim.

Şunları yazmıştır Arnauld:

«Bu mektuplarda beni ve aşağı yukarı bütün insanları ayağa fırlatacak öyle çok şey buldum ki bütün dünyanın hemen yadsıyacağı nenleri yazmanın ne yararı olabilir kestiremiyorum.»

Kuşkusuz, bu düşmanca kanı, Leibniz'i, felsefesi konulardaki gerçek düşüncelerini gizleme politikasına götürmüştür.

Descartes, Spinoza ve Leibniz felsefesine temel olan töz kavramı, mantıksal olan özne ve yüklem kategorisinden türemiştir.

Bazı sözcükler hem özne, hem de yüklem olabilir. Söz gelimi «gök mavidir», «mavi bir renktir» diyebilirim. Başka sözcükler (özel adlar bunun en açık örneğidir) asla yüklem olarak görülmezler, sadece özne olurlar ya

da bir ilişkinin terimlerinden biri olabilirler. Böyle sözcüklerin tözleri gösterdiği ileri sürülür.

Tözler bu mantıksal karakteristiğe ek olarak Tanrı'nın kadir-i mutlak sıfatıyle ortadan kaldırılmadıkça zaman boyunca sürdürür varlığını. (Tanrı'nın hiç bir zaman, hiç bir tözü ortadan kaldırmadığı anlaşılmaktadır.)

Her doğru önerme ya «Bütün insanlar ölümlüdür» gibi genel, ya da «Sokrates ölümlüdür» örneğindeki gibi tikeldir. Genel önermelerde bir yüklem öbürünü içerir, tikel önermelerdeyse yüklem öznede bulunur ve yüklemin gösterdiği nitelik, öznenin gösterdiği töz kavramının bir parçasıdır.

Sokrates için olup bitenler «Sokrates»ın özne olduğu bir önermede ileri sürülebilir ve olup biteni tanıtlayan (tasvir eden) sözcükler yüklemdir. Bütün bu yüklemler birleşip «Sokrates» kavramını biçimler. Bu anlamda o yüklemler zorunlukla Sokrates'a aittir. Onların doğru olarak ileri sürülemeyeceği bir töz Sokrates olamaz, başka biri olabilir.

LEİBNİZ ve MANTIK

Leibniz sadece kendi alanında değil, metafiziğin temeli olarak da mantığa sağlam biçimde inanıyordu. Matematik-mantık çalışmasına da girmişti. Onlar yayınlansaydı, eni konu önemli olacak, Leibniz matematik mantığın kurucusu sayılabilecekti ve bu bilim gerçekte olduğundan 150 yıl önce ortaya çıkmış olacaktı.

Leibniz yayınlamaktan kaçındı onları. Çünkü Aristoteles'in tasım öğretisinde bazı yanlışlar bulmuştu. Ona olan saygısı bu yanlışlıklara inanmasına engeldi. Böylece Leibniz, yanlışların kendine ait olduğunu sandı. Asıl yanlış buydu.

Bununla birlikte Leibniz yaşantısı boyunca, *Characteristica Universalis* adını verdiği bir tür genelleştirilmiş, matematik bulma umudunu yaşatmıştır. Bu matematikle, düşüncenin yerine hesap geçecekti.

«Eğer böyle bir matematiğe sahip olsaydık» diyor Leibniz, «metafizikte ve ahlakta geometri ve çözümlemedeki gibi usa-vurma yetkimiz olacaktı.» «Eğer anlaşmazlıklar doğmuş olsaydı, iki filozofun anlaşmazlığı iki muhasebecinin anlaşmazlığından ayrımsız (farksız) olacaktı. Çünkü onların ellerine kalemlerini alıp masa başına geçmesi ve

birbirlerine (isterlerse tanıklık edecek bir arkadaşın huzurunda) «Haydi hesap edelim demeleri yetecekti.»

Felsefesini iki mantıksal ‘öncüle dayandırmıştı Leibniz:

1. Çelişme ilkesi.

2. Yeter neden ilkesi.

İki öncül de yüklemin öznede içerildiği «analitik» önerme görüşüne dayanır. (Söz gelimi «Bütün beyaz insanlar beyazdır» önermesi analitiktir.)

Yeter neden ilkesiyse sadece gizli sistemde vardır, bütün doğru önermelerin analitik olduğunu belirtir. Olgularla ilgili empirik önermeler sayabileceğimiz anlatımlara da uygulanabilir bu. Eğer yolculuk yapıyorsam, ebediyetten bu yana benim kavramım, bir yüklemim olan bu yolculuğu içermiş olmalıdır.

«Bireysel bir tözün ya da eksiksiz bir varlığın yapısının, kendisinden bütün öznenin bütün yüklemlerinin çıkarılabileceği ya da kendisi aracılığıyle bütün öznenin bütün yüklemlerinin anlaşılabileceği bir derecede eksiksiz bir kavram olmalıdır. (Kavramın yüklendiği öznedir sözü edilen.)»

«Böylece büyük Alexandros’a ait olan hükümdarlık niteliğinin özneden soyutlanınca bir birey için yeter ölçüde belirlenmediği ve aynı öznenin başka niteliklerinin de bu hükümdarın içerdiği kayrandan içermediği anlaşılacaktır. Hâlbuki Tanrı, Alexandros’un bireysel kavramına ya da Alexandros’luğuna bakmakla o kavramda aynı zamanda Alexandros’a doğru olarak yüklenen bütün yüklemlerin temelini ve nedenini farkeder. Bu yüklenilir arasında söz gelimi, Alexandros’un Darayavahuş’u (Dara’yı) ve Porus’u yenilgiye uğrattığını doğal ölümle mi, yoksa zehirlenerek mi öldüğünü, deneye başvurmaksızın, apriori olarak bilir.» (Bunun için tarihe başvurmaz.)

Leibniz metafiziğinin temeli hakkındaki kesin anlatımlardan biri onun Arnauld’ya yazdığı bir mektupta çıkar karşımıza.

«Her doğru önerme hakkında sahip olduğum kavrama danışarak zorunlu olsun, zorunsuz olsun, geçmişle, şimdiki zamanla ya da gelecekle ilgili her yüklemin özne kavramında kapsandığını farkediyorum ve bu konuda daha çok soru sormuyorum.»

«... Söz konusu sorun büyük öneme sahiptir ve esaslı biçimde belirtilmeye değer. Çünkü o, bir tinin bir dünya olarak Tanrı dışında her nenden ayrı ve bağımsız olduğunu yani tinin sadece ölümsüz değil, nüfuz

edilmez olduğunu tözü içinde kendisi için olup bitecek her nenin izini taşıdığı sonucunu verir.»

Leibniz, tözlerin birbiri üzerine etki etmediği, fakat yansıyan evrene, her birinin kendi açısından uyduğunu açıklayarak sürdürür sözlerini. Karşılıklı etki söz konusu olamaz. Çünkü bir töz için ortaya çıkan kendi kavramının parçasıdır ve eğer töz varsa onun izleyeceği yol ebedî olarak belirlenmiş demektir.

Bu sistem açıkça, Spinoza'nınki denli belirginci (determinist)tir. Arnauld, Leibniz'in şu anlatımı hakkında dehşet duyduğunu söyler:

«Her kişinin bireysel kavramı, onun başına gelecek olanı bir kez de ve toptan olarak içerir.»

Bu görüş açıkça günah ve özgür istemle ilgili hıristiyan öğretisiyle uyuşamaz. Leibniz onun Arnauld yönünden kötüye yorulduğunu görünce kamuya açıklanmasından dikkatle kaçınmıştır.

İKİ TÜR DOĞRULUK

İnsan varlıkları için mantıkça bilinen doğruluklarla deneyimle bilinen doğruluklar arasında bir ayırım olduğu doğrudur.

Bu ayrım iki yolda çıkar ortaya: Önce Âdem Aleyhisselâm'ın başına gelenler her ne denli Leibniz'in kavramından çıkıyorsa da, biz Âdem'in varlığını (eğer o yaşamışsa) sadece deneyimle bulabiliriz. Sonra herhangi bir bireysel töz kavramı sonsuz ölçüde karmaşıktır ve onun yüklemlerini çıkartma yolunda gerekli çözümleme, sadece Tanrı için olanaklıdır.

Bu ayrımlar yine de bizim bilisizliğimiz ve zekâmızın sınırlanması dolayısıyledir sadece. Tanrı için, bilgisizlik ve zekâ sınırlanması diye bir şey yoktur.

Tanrı, Âdem kavramını bu kavramın bütün sınırsız karmaşıklığı içinde kavrar ve böylece Âdem hakkında bütün doğru önermelerin analitik olduğunu görebilir. Âdem'in var olup olmadığını sadece Tanrı belirleyebilir *apriori* olarak. Çünkü Tanrı kendi iyiliğini bilir. Bundan da onun olanaklı, en iyi dünyayı yaratacağı sonucu çıkar. Fakat o aynı zamanda Âdem'in bu dünyanın bir parçasını biçimleyip biçimlemediğini de bilir. Böylece, bilisizliğimiz dolayısıyle belirsizlikten hiç bir gerçek kaçış yoktur.

Bununla birlikte daha ileri bir nokta da bulunmaktadır. Acaip bir nokta. Çoğu zaman Leibniz, yaradılışı Tanrı'nın özgür bir akt'ı olarak alır

ele. Tanrı, isteminin bir denemesini yapmak istemiştir. Bu öğretiye göre aktüel olarak var olanın belirginleşmesine gözlem etki etmez. Tanrı'nın iyiliğinden gelmelidir o. Tanrı'nın en iyi olanaklı dünyayı yaratmaya götüren iyiliğinden ayrı olarak bir nenin kendisinden çok başka olması için *a priori* bir neden yoktur.

Kanıtlarda bazı nenlerin niye var olduğu, başkalarınınsa, aynı olanaklıkla neden var olmadığı konusunda herhangi bir insan gösterilmeyen kuramlar bulunur. Bu görüşe göre, var olmayan her nen (şey) var olmağa çabalar. Fakat bütün olanaklılar varolamaz. Çünkü onların tümü «birlikte olanaklı» değildir.

A varken B de var olabilir. A olabilir B de olabilir. Fakat ikisinin birden olması olanaklı değildir. İki ya da daha çok nen sadece onların tümü birden var olduğunda «birlikte-olanaklı»'dır. Leibniz ruhların yaşadığı, var olma çabası içindeki özelerin bulunduğu yaşantıya doğma sınırındaki bir yerde bir tür savaş imgelemiştir (hayal etmiştir). Bu savaşta birlikte-olanaklı olanlar birleşir ve savaşı bu birleşmelerden en büyüğü kazanır. Siyasal çatışmadaki en büyük baskı grubu gibi.

Dahası, Leibniz bu görüşü varlığı tanımlamanın bir yolu olarak kullanır. Şöyle der:

«Var olan, kendisiyle uyuşmayan şeye nazaran, daha çok şeyle şey biçiminde tanımlanabilir.» Yani, eğer A, C, D, ve E ile uyuştuğu halde B ile uyuşmuyorsa ve B sadece F ve G ile uyuşuyorsa, tanıma göre B değil A'dır var olan.

Tanrı'nın ve görünüşe göre yaratma akt'ının sözü yoktur bu öyküde. Var olan da yalnız salt mantık açısından belirlenmektedir. A'nın ve B'nin birlikte olanaklı olup olmadığı sorunu Leibniz için mantıksal bir sorundur. Bu şu demektir: A ve B'nin birlikte varlığı bir çelişme içerir mi? İşte bu mantıksal soru, kuramca, birlikte olanaklı olan hangi grubun en büyük grup olduğunu, ancak mantığın belirleyebileceğini ve ardından, o en büyük grubu gösterir. Sonuçta, o en büyük grup var olacaktır.

Belki Leibniz, yukardaki tanımın bir varlık tanımı olduğunu gerçekten kasdetmiş değildir. Eğer o gerçekten bir ayraçsa, filozofun «metafizik eksiksizlik» adını verdiği nen aracılığıyle onun popüler görüşlerine bağlanabilir. «Metafizik eksiksizlik», anlaşılan, varlığın niceliği anlamına gelmektedir.

O «kesinlikle anlaşılmış olumlu gerçekliğin büyüklüğünden başka bir nen değildir.» Tanrı olanaklı ölçüde çok nen (şey) yaratmıştır. (Leibniz'in boşluğu yadsıyışının nedenlerinden biri budur.)

VAR OLMAK MI İYİ OLMAMAK MI?

Benim için anlamadığım genel bir inancı vardır Leibniz'in: Var olmanın var olmamaktan daha iyi olduğu hakkındaki inanç. Çocuklar bu temelde anne ve babalarına minnet duymaya zorlanmıştır. Leibniz bu görüşü açıkça savunmuş ve onu Tanrı'nın olanaklı ölçüde bütün bir evren yaratma konusundaki iyiliğinin bir parçası saymıştı.

Bu düşünceden, aktüel dünyanın en geniş birlikte olanaklılar grubundan meydana geldiği anlaşılacaktır. Yeter ölçüde usta bir mantıkçı verildiğinde, mantığın sadece verilen bir tözün var olup olamayacağını kestirebileceği daha doğru olacaktır.

Leibniz özel düşüncesinde mantığı metafiziğin anahtarı olarak kullanan filozofların en iyi örneğidir. Bu tür bir felsefe Parmenides'le başlar ve Platon'un değişik mantık-üstü önermelerin kanıtlanmasında (ispatında) kullandığı idealar kuramında daha ileri noktalara varır. Spinoza da aynı tipe aittir, Hegel de. Fakat, onlardan hiç biri gramer sentaksından gerçek dünyayla ilgili çıkarımlar yapmakta Leibniz denli (kadar) ön-planı tutmazlar.

Bu tür kanıtlama, empirikliğin gelişmesi dolayısıyle gözden düşmüştür. Dilden dilsel olmayan olgular yönünde herhangi bir geçerli çıkarım yapılıp yapılmayacağı konusu, benim dogmatik davranmakta aldırış etmeyeceğim bir konudur. Fakat, gerçekten Leibniz ve başka *apriori* filozoflarda gördüğümüz çıkarımlar, tümü eksik (kusurlu) mantığa dayandığı için geçerli değillerdir.

Bu tür eski filozofların düşündüğü özne-yüklem varlığı, ya ilişkileri bütünüyle bilmezlikten gelir, ya da ilişkilerin gerçek olmadığını kanıtlamak (ispat için) yanış kanıtlar kullanır.

Leibniz özne-yüklem mantığını çokçulukla birleştirirken özel bir tutarsızlığa düşmekle suçludur. Çünkü «pek çok monad vardır» önermesi özne-yüklem biçiminde değildir. Tutarlı olmak için bütün önermelerin bu biçimde olduğuna inanan bir filozof, Spinoza gibi birci (monist) olmalıdır. Leibniz, dinamiğe karşı ilgisi, uzanımın yinelenmeyi (tekrarı) içerdiği ve

böylece onun tek bir tözün yüklemi olamayacağı kanıtı dolayısıyle birciliği hayırlamıştır.

SONUÇ

Leibniz sıkıcı bir yazardır. Onun Alman felsefesine etkisi bu felsefeyi iddialı ve kuru yapmak yolunda olmuştur. Alman üniversitelerine egemen olan ardılı Wolf ve Kant'ın *Salt Usun Eleştirisi* Leibniz'te ilginç olan ne varsa kabul etmemiş, kuru bir öğretici düşünceye yönelme biçimi ortaya koymuştu.

Almanya dışında Leibniz felsefesi az etki yapmıştı. Leibniz'in çağdaşı Locke, (İngiliz felsefesine egemendi. Fransa'da Descartes, (İngiliz felsefesinin empirizmini modaya uyduran Voltaire yönünden tahttan indirilene değin saltanat sürmüştü.

Bununla birlikte Leibniz büyük bir adam olarak kalır ve onun büyüklüğü imdi, eski zamanlarda olduğundan daha belirgindir. O matematikçi olarak üstünlüğünden ayrı olarak sonsuz küçükler hesabının bulucusu ve matematik mantığının öncüsüydü. Matematik mantığın önemini kimse anlamadığı zaman o anlamıştı.

Leibniz'in felsefî varsayımları fantastik olmasına karşın çok açık ve kesin anlatıma yeteneklidir. Onun monadları bile, penceresiz görülmeseler de, algıyı gözden geçirmenin olanaklı yollarını açıklaması yönünden yararlıdır.

Kendi payıma, onun monadlar öğretisinde iyi olan yanın, iki tür uzayı göstermesi olduğunu sanıyorum. Onlardan biri her monadın algısındaki öznel, öbürüyse değişik monadların görüş noktalarının toplamından ibaret nesnel uzaydır. Sanırım bu görüş, algının fizikle olan ilgisini belirlemek konusunda hala yararlıdır.

XII. KONU
FELSEFÎ LİBERALLİK

Siyaset ve felsefede liberalliğin gelişmesi çok genel ve çok önemli bir sorunun tartışılmasına gereç (malzeme) hazırlamıştır. Soru şudur:

Siyasal ve toplumsal koşulların ileri gelen ve orijinal düşünürler üzerine etkisi ne olmuştur, ya da soru tersine çevrilirse, bu kişilerin sonraki siyasal ve toplumsal gelişmeler üzerindeki etkisi nedir?

Yaygın olan iki karşıt yanlıştan korunmak gerekir. Gündelik işlerden çok, kitaplarla uğraşan kişiler bir yandan filozofların etkisini olduğundan fazla göstermeğe çalışırlar. Onlar, şu ya da bu öğretiden esinlendiğini ileri süren siyasal bir grup gördüler mi, o grubun eylemlerinin şu ya da bu öğretiye yüklenebileceğini düşünürler. Hâlbuki, bir filozof çok kez sadece, herhangi bir durumda nasıl bir grubun biçimleneceği konusunda öğütlerde bulunduğu için benimsenir.

Kitap yazarları son zamanlara değin kendilerinden önce geçenlerin aynı alandaki etkilerini aynı yolda büyütmüşlerdir.

Fakat, eskiye karşı tepki gösterirken yeni bir yanlış doğmuştur. Bu yeni yanlış, kuramcıları kendi koşullarının edilgen (pasif) ürünü gibi görmek ve onların olayların akışına herhangi bir etkide bulunduğunu kolay kolay onamamaktan doğar.

Bu görüşe göre düşünceler özdeksel (materyel) ve teknik nedenlerin yarattığı derin akıntılar üzerindeki köpüklerdir. Toplumsal değişmelere, düşünceler, bir ırmağın akış yönünü dışardan bakana gösteren kabarcıkların, ırmağın akışına neden olmasından daha çok neden olmaz.

DOĞRULUK NEREDE?

Kendi payıma doğruluğun bu iki uç arasında bulunduğunu düşünüyorum. Başka yerde olduğu gibi düşüncelerle edimsel yaşantı (pratik hayat) arasında karşılıklı bir etki vardır. Hangisinin neden, hangisinin sonuç olduğunu sormak, yumurta ve tavuk örneğindeki gibi boşunadır. Bu soyut sorunun tartışmasıyle zaman kaybedecek değilim. Genel sorunun önemli bir durumunu tarihsel olarak gözden geçireceğim.

Liberalliğin ve onun dallarının XVII. yüzyılın sonundan günümüze değin uzanımına değinmek istiyorum:

LİBERALLİĞİN BAŞLANGICI

İlk liberalizm İngiltere ve Hollanda'nın ürünüydü ve iyi belirlenmiş öz çizgilere sahipti. Bu liberalizm dinsel toleranstan yanaydı, protestandı. (Fakat fanatik türden değil, ılımlı protestan.) Din savaşlarını aptallık olarak görürdü. Ticaret ve endüstriye değer veriyor. Monarşi ve aristokrasiden çok, yükselen orta sınıftan yana çıkıyordu. Özelge (mülkiyet) haklarına karşı geniş bir saygı duymaktaydı. Bu saygı özelge, eğer sahibinin kişisel emeğiyle sağlanmışsa daha da artıyordu.

Liberalizm döneminde miras ilkesi reddedilmemişse bile alanı, eskisine bakıldığında çok daraltmıştır. Özellikle kralların tanrısal hakları, her topluluğun her halde başlangıçta kendi yöneticilerini seçme hakkına sahip olduğu yolundaki görüş lehine değiştirilmişti.

İçkin olarak ilk liberalizm eğilimi özelge haklarıyla karışık demokrasiye doğruydu. Başlangıçta bütünüyle açık olmayan bir inanç vardı: Tüm insanlar eşit doğmuşlardı ve sonraki eşitsizlikler çevrenin ürünüydü. Bu doğuştan gelme özelliklerle karşıt olarak eğitimin özellikleri üzerinde vurguyla durulmasına yol açtı.

Hükümetlere karşı olan bir eğilim göze çarpmaktaydı. Çünkü, hükümetler hemen her yerde tüccarların gerekimlerini seyrek anlayan ve o gerekimleri seyrek gözeten krallar ya da aristokrasinin elindeydi. Fakat, hükümetlere karşı olan eğilim tüccar sınıfına karşı duyulacak zorunlu anlayış ve saygının çok geçmeden kazanılacağı umuduyle frenlenmekteydi.

İlk liberallik iyimserdi, enerjikti ve felsefikti. Çünkü, büyük güçlüğe uğramaksızın utku (zafer) kazanması, kazanacağı utkuyle birlikte insanlığa pek çok yarar sağlaması belkili (muhtemel) görünen ve gittikçe büyüyen güçleri temsil ediyordu.

Orta çağ kuramları kilisenin ve kralın güçlerini eziyeti yasaya uydurmak ve bilimin gelişmesini engellemek yolunda kullanıldığı için, orta çağdan gelen her şeye karşı çıkmıştı liberalizm. Aynı biçimde Calvincilerin ve Anabaptismus'çuların modern fanatikliğine de karşıydı.

Doğu Hindistan Şirketi ve İngiliz Bankasının kurulması, çekim kuramı ve kan dolaşımının bulunması türünden ticaret ve bilim girişimlerini (teşebbüslerini) yüreklendirecek enerjiyi serbest bırakmak için tanrı-bilimsel ve siyasal çatışmaya son verilmek isteniyordu.

Geri kafalılık batı dünyası boyunca yerini aydınlanmaya bırakıyor, İspanya korkusu sona eriyordu. Bütün sınıfların refahı artıyor ve büyük umutlar en ciddi yargılarla sağlanır görünüyordu.

Yüz yıl, bu umutları gölgeleyen hiç bir şey çıkmadı ortaya. Doğrudan doğruya Napoleon’a ve Kutsal İttifaka götüren Fransız İhtilalini bu umutlar doğurmuştur.

İKİNCİ KANAT

Bu olaylardan sonra liberalizm, XIX. yüzyılın yenilenmiş iyimserliği olanaklı olmadan önce ikinci kanadını elde etmek durumundaydı.

Herhangi bir ayrıntıya girmeden önce liberalizm de XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla değin olan, görülen liberal devinilerin genel örneğini gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Başlangıçta basittir bu örnek, fakat gittikçe daha karmaşıklaşır. Bütün eylemin ayırıcı karakteri geniş bir anlamda bireyciliktir." Fakat bu daha çok tanımlanana değin, kapalı bir terimdir.

Yunanistan’daki filozoflar Aristoteles’e değin (Aristoteles dahil) benim ereklemek istediğim anlamda bireyci değillerdi. Onlar bir insanın esas olarak bir toplumun üyesi olduğunu düşünmüşlerdi. Söz gelimi Platon’un Cumhuriyeti iyi bir bireyi değil, iyi bir topluluğu (cemaati) tanımlamağa çalışıyordu.

Siyasal özgürlüğün Büyük Alexandros zamanından bu yana kaybıyle bireycilik gelişmiş ve köpeksilerle (kynike’ciler) sundurmacılar (stoa’cılar) yönünden temsil edilmişti.

Sundurmacı felsefeye göre bir kişi hangi toplumsal koşullarda olursa olsun, iyi bir hayat sürebilirdi. Bu, özellikle devlet denetimini ele geçirmeden önceki hıristiyanlığın da görüşüydü. Fakat, orta çağlarda mistikler hıristiyan ahlakındaki orijinal bireyci eğilimleri canlı tuttukları halde, filozofların çoğunluğu dahil, sayısı küçümsenmeyecek denli insanın yaşam görüşü dogma, yasa ve alışkanlığın sağlam bir senteziyle katolik kilisesinin egemenliği altına girmişti. Kuramsal inanç ve pratik ahlakın, toplumsal bir kurumun egemenliğine girmesiydi bu.

Doğru olan, iyi olan neyse onun yalıtılmış düşünceyle değil, konsüllerin kolektif bilgileriyle bilinmesi gerekiyordu.

Bu sistemdeki ilk önemli kopma, genel konsüllerin de yanılabileceğini ileri süren protestanlıkla olduğu ortaya çıktı. Doğruluğu belirlemek, artık böylece toplumsal olmaktan çıkıp bireysel bir girişim durumuna geldi.

Değişik bireyler değişik vargılara ulaştığından, sonuç uyuşmazlıklı ve kuramsal kararlar, artık piskoposlar meclisinde değil, savaş meydanlarında arandı. Hiç bir yan karşıtının (rakibinin) kökünü kazıyamadığından, zekasal ve ahlâkî bireyciliği düzenli bir toplumsal yaşantıyle uzlaştırma yönetiminin bulunması gerektiği anlaşıldı. İlk liberalizmin çözümlemeğe çalıştığı belli başlı sorunlardan biri buydu.

Bu arada felsefeye bireycilik nüfuz etti. Descartes’ın, «Düşünüyorum o halde varım» biçimindeki tek kesin düşüncesi, her kişi için ayrı olan bir bilgi temeli ortaya döktü. Çünkü herkes için çıkış noktası, başka birinin ya da topluluğun varlığı değil, kendi varlığıydı.

Descartes’ın açık-seçik düşüncelerin güvenirliği üzerinde durması da aynı yöne yönelmişti. Çünkü biz düşüncelerimizin açık-seçik olup olmadığını anlayabilmek için, içe bakışa yöneliriz. Descartes’tan beri felsefe yazılarından çoğu zekâ yönünden bireysel olan böyle bir tutum içindedir az çok.

Yine de bu genel tutumun uygulamada çok ayrı sonuçlara yol açan değişik biçimleri vardır. Tipik bilimsel bulucunun (kâşifin) görüşü belki bireyciliği en az miktarda bulunduran bir görüştür. Bir bulucu yeni bir kurama vardığında, bu kuram kendisine yerinde göründüğü için kabul etmiştir onu. Otorite önünde baş eğmez bulucu. Baş eğerse, kendinden önce geçmiş olanların kuramlarını kabul etmekte devam edecektir.

Aynı zamanda bulucu, genellikle kabul edilmiş doğruluk yasalarına başvurur ve başka insanları kendi otoritesiyle değil, kanıtlarıyle ikna etmeğe çalışır. Bu kanıtlar insanları birey olarak ikna etmeğe yönelmiştir.

Bilimde birey-toplum arasındaki herhangi bir çatışma özce geçicidir. Zira, geniş ölçüde konuşursak, bilim adamlarının tümü aynı zekâ ölçütlerini kabul eder ve böylece görüşme ve araştırma sonuçta, genel olarak anlaşmaya yol açar.

Mamafih bu, modern gelişmedir. Gelileo zamanında Aristoteles’in ve kilisenin otoritesi hala duyuların tanıklığı ölçüsünde (en azından duyuların tanıklığı ölçüsünde) ikna ediciydi.

Bireycilik öğesinin bilimsel yöntemde hemen göze çarpar türden değilse de esaslı bir öğe olduğu açığa çıkar buradan.

İlk liberallik zekâ konularında ve aynı zamanda ekonomide bireyciydi. Fakat heyecan ve ahlak yönünden kişinin hak ve iddiaları üzerinde direnici değildi. Bu liberallik biçimi XVIII. yüzyıl İngiltere'sinin empiğini, Amerikan anayasasının kurucularını, Fransız ansiklopedicilerini egemenliği altında tutmuştu. Fransız ihtilali sırasında Grond'lular dahil ılımlı gruplarca temsil edilmişti. Fakat bu grupların ortadan kaldırılmasıyle yüzyıl Fransız politikasında görünmez oldu liberalizm. İngiltere'de Napoleon savaşlarından sonra, Benthamcılar ve Manchester Okulunun doğuşuyle birlikte yeniden nüfuz kazandı. Feodallik ve devlet kilisesiyle engellenmediği Amerika'da en büyük başarısını gösterdi ve 1776 yılından günümüze ve her halde 1933'e değin egemenliğini sürdürdü.

Yavaş yavaş liberallik karşı tezine dönüşen yeni bir devini Rousseau'yla başlar ve romantik deviniyle ulusallık (milliyetçilik) ilkesinden güç alır. Bu devinide bireycilik, zekâ alanından tutkular alanına uzanmış ve bireyciliğin anarşik yanları açığa konmuştu.

Carlyle ve Nietzche yönünden geliştirilen biçimdeki kahramanlık kültü bu felsefenin tipik özelliğidir. Değişik elementler yer almıştır orada. İlk endüstrileşmeden hoşnutsuzluk, onun doğurduğu çirkinlikten nefret, endüstrisinin zalimliklerinden iğrenme hep bir araya gelmiştir.

Orta çağlara ters düşen modern dünyanın nefret verici durumu karşısında idealleştirilen bir özdel vardı. Ortadan kalkmakta olan kilise ayrıcalıklarının (imtiyazlarının) büsbütün kaybolması isteği, aristokrasinin, endüstri patronlarının zalimliğine karşı işçilerin savunulmasıyle birleştirilmişti. Ulusçuluk adına başkaldırma hakkı ve «özgürlük» uğruna savaşmanın görkemliği hararetle savunuluyordu. Byron bu devininin şairi, Fichte, Carlyle ve Nietzsche onun filozoflarıydı.

Fakat tümümüz yiğit önderler olamayacağımızdan ve birey olarak sözümüzü dinletemeyeceğimizden anarşizmin öbür biçimleri gibi yiğitlik felsefesi kabul edildiğinde, kaçınılmaz olarak en başarılı «yiğit»in despotça yönetimine varır. Bu tiranlık kuruldu mu, bir kez en başarılı kahraman kendisini iktidara yükselten kişisel hak ve iddia ahlakına başvurarak başkalarının sesini kesecektir.

Bu yaşantı kuramı böylece uygulamada kabul edilmesi çok başka bir nenin, bireyin şiddetle baskı altında tutulduğu diktatöryal bir devletin ortaya

çıkmasına yol açması anlamına kendi kendini hayırlamaktadır.

Daha çok liberalliğin bir başlangıcı olan başka bir felsefe de vardır: Marx'çılık. Marx'tan sonra söz edeceğim için onun, şimdilik hatırda tutulmasını yeterli sayıyorum.

Liberal felsefenin ilk kuşatıcı anlatımı (ifadesi) modern filozofların en derini değilse bile en nüfuzlusu olan Locke'ta bulunabilir. İngiltere'de Locke'un düşünceleri en zeki kişilerin düşünceleriyle öylesine uyuşkundu ki o düşüncelerin etkisini, kuramsal felsefe dışında izlemek olanaklı değildir. Öte yandan Fransa'da o düşünceler işbaşındaki rejime ve kuramda geçerli olan Descartesçılığa karşı durmağa götürdü ve olayların akışını büyük ölçüde etkiledi.

Bu, şöyle bir genel ilkenin örneğidir: Politik ve ekonomik yönden gelişmiş bir ülkede ilerlemiş ve doğduğu yerde yaygın bir düşüncenin açıklanma ve sistemli duruma getirilmesinden başka bir nen olmayan felsefe başka bir yerde devrimci bir çabanın ve sonunda da bizzat devrimin kaynağı kesilebilir.

Gelişmiş ülkelerin tanınma siyasetlerini düzenleyen düsturların, daha az gelişmiş ülkelerde bilinmesi, kuramcılar aracılığıyla olmuştur. Gelişmiş ülkelerde kuram esini (ilhamı) veren uygulamadır.

Öbür ülkelerdeyse kuram uygulamaya esin verir. Bu ayrım aktarma düşüncelerin, ana ülkelerde neden kendi ülkelerinde olduğundan daha az başarı kazanabildiklerini anlatan nedenlerden biridir.

Locke'un felsefesini ele almadan önce XVII. yüzyıl İngiltere'sinde onun kanılarını biçimlemesine yardımcı olan koşulları gözden geçirelim:

LOCKE'U HAZIRLAYAN KOŞULLAR

İç savaşta kralla parlamento arasındaki uyuşmazlık İngilizlere biz uzlaşma ve ılımlı orta yol sevgisi vermişti. İngilizler arlık, herhangi bir kuramı onun mantıksal vargısına çekmekten korkuyordu. Kuramdan mantıksal vargılara götürürlerdi eskiden. Bu sevgi ve korku, bir doğdu pir doğdu.

O zamandan beri bu gibi özellikler İngilizler üzerinde varlığını duyurmuştur ve duyurmaktadır. Uzun Parlamento'nun savunduğu ilkeler başlangıçta büyük bir çoğunluğun desteğini sağlamıştı.

Uzun Parlamento'nun ilkeleri kralın ticaret tekelleri bağışlama hakkının lağvedilmesini ve vergilendirme hakkının sadece Parlamentoya ait olduğunu krala kabul ettirme isteğini taşıyordu. Onlar İngiliz kilisesi içinde, Laud başpiskoposu yönünden baskı altında tutulan kanılar ve ibadetler için de özgürlük istemekteydi.

Bu ilkelere göre parlamento, belirli aralıklarda toplanacak ve kralın parlamentonun işbirliğini vazgeçilmez saydığı zamanlar dışında toplantıya çağrılmayacaktı. Keyfi tutuklamaya ve yargıçların, kralın isteğine bağlı olmasına da karşı çıkıyordu ilkeler.

Fakat pek çok kişi bu sonuçları elde etmek için harekete geçmeğe hazır olduğu halde krala karşı savaş açmağa hazır değildi. Böyle bir savaş onlar için vatan hainliği ve nankörlüktü. Gerçek savaş patlak verdiğinde güçler hemen hemen eşit olarak ayrıldı.

İç savaşın çıkışından Cromwell'in Koruyucu Lord olarak kendini kabul ettirmesine değin siyasal gelişme şimdi harc-ı alem olan fakat o zamanlar örneği görülmemiş bir yol izlemişti.

Parlamento grubu ikiye bölünmüştü.

1. Presbytrosçular.
2. Bağımsızlar.

Presbyterosçu'lar bir kilise devletini sürdürerek piskoposları ortadan kaldırmak istiyorlardı. Bağımsızlarsa, piskoposlar konusunda Presbyterosçu'larla uyuşmalarına rağmen, herhangi bir cemaatin kendi tanrıbilimini merkezi dinsel bir hükümetin müdahalesi olmadan seçmesi gerektiğini savunuyordu.

Presbyterosçu'lar, bağımsızlardan daha yüksek toplumsal sınıftandılar. Daha ılımlı siyasal kanılara sahiptiler. Yenilgi kralı daha uysal yapar yapmaz onunla anlaşmak istediler.

Bununla birlikte Presbyterosçu'ların politikası iki koşulla başarısızlığa uğradı:

Önce kral bir şehid direnciyle piskoposlar lehine çalıştı. Sonra, kralın yenilgiye uğratılması güç oldu ve bu iş, Cromwell'in bağımsızlarca kurulan yeni model ordusuyla başarıldı. Bu bakımdan kralın süel (askeri) direnci kırıldığı zaman bile piskoposlardan yana çıkması dolayısıyle onunla anlaşmaya varmak Presbyrosçu'lar için yine de güçtü ve Presbyterosçu'lar parlamento ordularında silahlı güç, ağırlığını yitirdiler.

Demokrasinin savunulması erki bir azınlığın eline teslim etmişti. Bu azınlık, gücünü demokrasiye ve parlamentoya hiç bir surette aldırmaksızın kullandı. I. Charles beş parlamento üyesini tutuklamak istediğinde kıyamet kopmuş ve onun başarısızlığı Charles'ı gülünç duruma sokmuştu.

Fakat, Cromwell'in böyle güçlükleri yoktu. 1648'de 100 kralcı ve Presbyterosçu üyeyi Avam Kamarası'ndan Thomas Pride eliyle attırarak bir süre kendine bağlı bir çoğunluk sağladı. Sonunda Parlamentoyu dağıtmağa karar verdiği zaman «hiç bir köpek havlamadı». Savaş sadece silahlı kuvvetlerin önemli olduğu kanısını yerleştirmiş ve anayasal kurumlara karşı bir küçümseme doğurmuştu.

Cromwell'in yaşantısının geri kalan yıllarında İngiliz hükümeti askeri tiranlıktı. Bu tiranlığa karşı halk gittikçe artan bir nefret duymaktaydı. Fakat, sadece bu tiranlık yandaşları silahlı olduğu için onu silkip atmak olanaksızdı.

II. Charles meşe ağaçları aracına saklanıp Hollanda'ya sığındıktan ve orada bir süre yaşadıktan sonra, restorasyonda tekrar bu tür bir yolculuğa çıkamayacağına karar verdi. Belli bir ılımlılık getirdi.

II. Charles, parlamentonun tasvib etmediği vergileri almağa kalkışmadı. Kralı keyfi tutuklamadan alıkoyan Habeas Corpus yasasına boyun eğdi. Sırası düştükçe. XIV. Louis'den aldığı yardımlarla parlamentonun mali gücünü küçümsedi. Fakat, daha çok anayasal kurumlara saygı gösteren (meşruti) bir kral oldu.

I. Charles'ın muhaliflerince, krallık gücünün sınırlandırılması konusunda istenenlerin çoğu, restorasyonda sağlandı ve II. Charles, bu sınırlamalara saygı gösterdi. Çünkü, kralların da uyrukları elinde çekeceği olduğu gösterilmişti.

II. JAMES

II. James kardeşine benzemedi. Uslu ve kaypak değildi. Bağnaz katolikliği yüzünden, İngiliz kilisesinin bağımsızlığını savunan anglikanlarla, İngiliz protestanları demek olan non-konformistlerin kendisine karşı birleşmesine neden oldu. Son Parlamentoya meydan okuyarak non-konformistlere hoşgörü bağışlayıp onları yatıştırma çabası da boşa gitti.

Dış politika da II. James'in gözden düşmesinde rol oynamıştır. Stıart'lar savaş sırasında gerekli vergiden kaçınmak için kendilerini parlamentoya bağımlı duruma getirecek vergilendirmeden kaçınmak için önce İspanya'ya sonra Fransa'ya baş eğme politikası izlediler. Ne çare ki Fransa'nın artan gücü, önder Avrupa devletine karşı değişmez bir İngiliz düşmanlığı yaratmıştır. Nantes fermanının geri alınması protestanlarda XIV. Louis'e karşı keskin bir muhalefet duygusu doğmasına yol açtı.

Sonunda hemen herkes İngiltere'de James'ten kurtulmayı istedi. Fakat, hemen herkes iç savaş ve Cromwell diktatörlüğü dönemine dönmekten de aynı şekilde kaçınmayı düşünüyordu.

James'ten kurtulmanın anayasal bir yolu bulunmadığından, bir devrim olmalı. Fakat bu devrim, bozucu güçlerin erk'i ele geçirmesine meydan vermeden çabucak bitmeliydi. Parlamentonun hakları esaslı biçimde güvenlik altına alınmalıydı. Kral gitmeli, monarşi korunmalıydı. Mamafih bu bir tanrısal hak monarşisi değil, yasaların ve parlamentonun onayına bağlı bir demokrasi olacaktı.

Kent-soylularla (aristokrasiyle) büyük iş adamlarının birleşmesi bütün bunların bir an için ve hiç bir silah ateşlenmeden gerçekleşmesine yol açtı. Her türlü uyuşmazlık yolu denenip başarısızlığa uğradıktan sonra uyuşma ve ılımlılık yolu benimsendi.

Yeni kral Hollandalı olduğundan, kendisiyle birlikte ticarî ve tanrıbilimsel bilgeliği getirdi. (Hollanda, ticaret ve bilgeliğiyle ün kazanmıştı.) İngiliz Bankası'nın temelleri atıldı. Ulusal borç, sağlam bir yatırıma dönüştürüldü. Artık kralın keyfine göre hayırlanma çekincesi (reddedilme tehlikesi) yoktu borçların.

Hoşgörü yasası katolik ve non-konformistleri değişik alanda yeteneksiz kılmışsa da, aktüel baskı ve eziyete son vermiştir. Dış politika bütünüyle Fransız karşıtı olmuş ve kısa aralıklarla Napoleon'un yenilgiye uğramasına değin öylece kalmıştır.

XIII. KONU
LOCKE'UN BİLGİ KURAMI

John Locke (1632-1704) devrimlerin en ılımlısı ve en başarılısı olan 1688 devriminin havarisidir. Erekleri alçak gönüllüydü bu devrimin. Fakat, tam anlamıyle gerçekleşti. İngiltere'de o zamandan beri başka hiç bir devrim gerekli bulunmuş değildir.

Locke, işte bu ruhu sadakatla temsil eder ve onun yapıtlarından çoğu 1688 yılı çevresinde yayınlanmıştır. Onun kuramsal felsefedeki belli başlı yapıtı *İnsan Anlığına Dair Deneme* 1687 yılında bitirilmiş ve 1609'da basılmıştır. *Hoşgörü üzerine İlk Mektup* da yazıldığı dil olan Latinceyle yayınlanmıştır. (1689). (Mektup'un yayınlanma yeri Hollanda'dır. Locke 1683 yılında Hollanda'ya çekilmeyi uzgörülük saymıştı.)

Hoşgörü üzerine 1690 ve 1692 yılında iki mektup daha yayınlamıştı. Yayınlanmasına 1689 yılında izin çıkan, *Hükümet Üzerine Denemeler* bunun üzerine hemen basılmıştı. Locke'un eğitim konusundaki yapıtı da 1693 yılında piyasaya çıkmıştır.

Locke uzun süre yaşamışsa da başarılı yapıtlarını 1687-1693 yılları arasına sıkıştırmıştır. Başarılı devrimler, kendilerine inananlar için ne denli uyarıcı oluyor!

Püritendi Locke'un babası. Parlamento safında çarpışmıştı. Cromwell zamanında Locke Oxford'tayken üniversite hala skolastik felsefeyi sürdürüyordu. Locke, bağımsızların skolastikliğinden de bağnazlığından da hoşlanmazdı. Daha çok Descartes'ın etkisi altında kaldı.

Üniversiteden doktor olarak çıkan Locke'un koruyucusu, Lord Dryden'ın *Absolom ve Arehitophel* adlı satirinde «Achitophel»la temsil edilen Lord Shaftesbury'ydi. Lord Shaftesbury 1683'te gözden düşünce Locke, onunla birlikte Hollanda'ya kaçtı ve Devrime değin orada kaldı.

Devrimden sonra birkaç yıl hariç, ticaret dairesinde çalıştı. Yaşantısını edebî çalışmalara ve kitaplarının yol açtığı sayısız tartışmalara ayırdı.

Locke'un ağır bir riske girmeden, İngiliz politikasında kuramsal ve pratik, herhangi bir rol alamadığı 1688 devriminden önceki yıllar *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*'nin yazılmasıyle geçmiştir.

İnsan Anlığı Üzerine Deneme Locke'un en önemli ve ününü güvenle dayandırdığı yapıttır. Fakat onun politika felsefesine etkisi öylesine büyük

ve öylesine süreklidir ki o, bilgi kuramındaki empirizm ölçüsünde felsefi liberalizmin kurucusu olarak ele alınmalıdır.

Filozofların şanslısıdır Locke. Kuramsal felsefe konusundaki yapıtını ülkesinin hükümeti, kendi siyasal kanılarını paylaşan kişilerin eline geçtiği zaman bitirmiştir.

ETKİSİNİN ALANI

Uygulamada olsun kuramda olsun, Locke'un savunduğu görüşler, yıllarca en güçlü politikacılar ve filozoflarca desteklendi. Onun siyasal öğretileri, Montesquieu'den gelen gelişmelerle birlikte Amerikan anayasasında yer etmiştir ve Başkanla Kongre arasında bir anlaşmazlık baş gösterdiği anda görülebilir.

İngiliz anayasası, elli yıl öncesine değin onun öğretilerine dayanıyordu. Fransızların 1871 yalında kabul ettikleri anayasa da öyle.

XVIII. yüzyıl Fransa'sının çok geniş olan etkisi her şeyden önce Voltaire'den geliyordu. Voltaire, gençliğinde bir süre İngiltere'de yaşamıştı ve *Felsefi Mektuplar'*da yurttaşlarına İngiliz düşüncelerini yorumlamıştı. «Philosophe»lar ve ılımlı reformcular onu izledi. Aşırı devrimcilerse, Rousseau'yu. Voltaire'in Fransız ardılları doğru, ya da yanlış olarak Locke'un bilgi kuramıyle politikası arasında içtenli bir bağlantıya inanmışlardı.

İngiltere'de bu ilişki daha az açıktı. Onun en ileri gelen iki ardılından biri olan Berkeley siyasal olarak önemsizdi. Öbürüyse, *İngiltere Tarihi* adlı eserinde tutucu (reaksiyoner) düşüncelerini ileri süren Hume'du.

Fakat, Kant'tan sonra Alman idealizmi, İngiliz düşüncesini etkisi altına almağa başladığından, felsefeyle politika arasında bir ilişki baş gösterdi yine.

Almanları izleyen filozoflar tutucuydu (muhafazakâr) daha çok. Kökçü (radikal) olan Benthamcı'lar, Locke geleneğini izliyorlardı. Bununla birlikte karşılıklı ilişki değişmez değildir. Söz gelimi T. H. Green, liberaldi, fakat bir idealistti.

BİRİNCİ, İKİNCİ NİTELİKLER

Sadece Locke'un geçerli kanıtları değil, onun yanlışları da uygulamada yararlıydı. Söz gelimi onun birinci ve ikinci nitelikler

konusundaki öğretisini alalım ele:

Birinci tür nitelikler, bedenden ayrılamayan nitelikler olarak tanımlanır ve sertlik, uzanım, kılık, endam, devini ya da dinginlik (sükûnet) ve sayı olarak sıralanır. İkinci tür niteliklerse geri kalan bütün niteliklerdir: Renk, ses koku v.ö. gibi.

Birinci tür nitelikler, Locke'a göre edimsellikle (bilfiil) bedende, ikinci tür niteliklerse tersine, yalnız algılayandadır. Göz olmasa renkler olmayacaktı, kulak olmasa sesler v.ö. Locke'un ikinci tür nitelikleri için yerli yerinde nedenler bulunmaktadır. (Sarılık, mavi gözlükler v.ö.)

Fakat, Berkeley aynı tür kanıtların birinci tür niteliklere de uygulandığına işaret etti. Berkeley'den beri Locke'un bu noktadaki ikiciliğinin modası geçmiştir. Yine de Locke'un görüşü günümüzde quantum fiziğinin doğuşuna değin edimsel (pratik) fiziğe egemen olmuştur. O açık ya da kapalı olarak sadece fizikçilerle kabul edilmiş değildir, gerçekten çok önemli pek çok buluşun kaynağı da olmuştur.

Fizik dünyanın sadece, devini durumundaki maddeden biçimlendiği görüşü, kabul edilmiş ses, ısı, ışık ve elektrik kuramlarının temeliydi. Kuram pragmatik olarak yararlıydı. Fakat kuramsal olarak yanlış çıkmış olabilir. Locke'un öğretileri için tipiktir bu.

Locke'un felsefesi Denemesi'nde görüldüğü gibi baştanbaşa artamlara (meziyetlere) sahipti, eksikliklere de. Her ikisi de yararlıydı. Eksiklikler sadece kuramsal görüş açısından ortaya çıkmıştır orada.

Tüm (daima) duyarlıdır Locke ve tüm, çelişkiye düşmektense mantığı feda etmek ister. Okuyucunun kolayca farkedeceği gibi tuhaf sonuçlara götürmeğe yetenekli genel ilkeler sürer ileri. Fakat tuhaf sonuçlar ortaya çıktığında, o sonuçlara ulaşmaktan ustalıkla kaçınır Locke.

Bir mantıkçı için rahatsız edicidir bu. Pratik bir insan içinse, sağlam bir yargının ispatıdır. Dünya olduğu gibi olduğundan, sağlam ilkelerden geçerli usavurmanın yanlışlığa götüremeyeceği açıktır. Fakat bir ilke kuramsal saygıya layık olacak kadar doğruya yakın olabilir ve yine bizim saçma olduğunu hissettiğimiz pratik sonuçlara varabilir.

Böylece sağduyu felsefede haklı bulunur. Fakat bu haklılık kuramsal ilkelerimizin sonuçları, karşı durulmaz olduğunu umduğumuz sağduyuca kınandığı sürece, bütünüyle doğru olamayacağını göstermekle olur. Kuramcı, sağduyunun mantıktan daha çok yanılmaz olmadığını söyleyerek karşılık verir edimsel (pratik) kişiye. Fakat bu karşılık Berkeley ve Hume

yönünden ileri sürülmesine karşıt, Locke'un entelektüel mizacına bütünüyle yabancıdır.

LİBERAL LOCKE

Locke'un kendisine liberal deviniden miras kalan özelliği, dogmatik olmayışıdır. Onun öncekilerden aldığı bazı kesinlikler, kendi varlığımız, Tanrı'nın varlığı ve matematiğin doğruluğudur. Fakat öğretilerinin öncekilerden ayrıldığı yerde, doğruluğu sağlamanın güç olduğu ussal (rasyonel) davranan bir kişinin, düşüncelerini bir ölçüde kuşkuyla ileri süreceğini ortaya döker.

Bu ergi yapısı (zihin mizacı) açıkça, dinsel hoşgörüyle, parlamento demokrasisinin başarısıyle, *bırakınız yapsın* diyen liberalizm ilkesiyle ve bütün bir liberal düstûrlar sistemiyle ilişkiliydi. Locke iyice dindar ve vahyi bilginin kaynağı sayan sadık bir hıristiyan olduğu halde, aşırı vahiyleri akılla denetlemeyi yeğ tutar. Bir yerde «vahyin salt kendi başına tanıklığı en yüksek kesinliktir» derken başka bir yerde «vahiy hakkında us karar vermelidir» der. Böylece sonunda us üstün gelir.

Bu bağlamda onun «Coşkunluk Hakkında» başlıklı bir konusu aydınlatıcıdır. «Coşkunluk» o sırada, şimdi taşıdığı anlama sahip değildi. Dinsel bir öndere ya da onun ardıllarına inen kişisel vahye inanç anlamına geliyordu. Restorasyonda yenilgiye uğratılan mezheplerin öz çizgisini biçimliyordu. Biri öbürüyle tutarsız kişisel vahiyler çoğalınca doğruluk ya da doğruluk yerine geçen bildirimler salt kişisel olur ve toplumsal niteliğini yitirir. Locke'un esaslı saydığı doğruluk sevgisi, doğruluk diye ileri sürülen özel bir öğretiye karşı duyulan sevgiden çok ayrımlıdır.

Doğruluk sevgisinin yanılmaz bir belgisi (işareti) Locke'a göre «bir önermeyi onu kuran kanıtların garanti ettiğinden daha büyük bir güvenle tutmamak»tır. Dikte etmeye doğru atılım, doğruluk sevgisinin başarısızlığa uğradığını gösterir.

US'UN ÇÖZÜMÜ

«Duyu usta yer aldığından, vahyi us olmaksızın kuracak, bu arada usu da vahyi de ortadan kaldıracak ve kendi yerine insan beyninin kurgularını geçirecektir.»

Melankoliye ve boş gurura kapılan (müptela) olan insanlar «Tanrı'yla doğrudan doğruya ilişki kurdukları kanısına» kapılabilirler. Bu bakımdan, garip eylemler ve kanılar, «kişioğlunun tembelliğini, bilisizliğini ve bomboşluğunu» pohpohlayan Tanrısal izni elde ederler.

Locke, «Duyu» konusunu yukarıya aktardığım «vahiy akılla yargılanmalıdır» düsturuyla bitirir.

Locke'un usta ereklediği *İnsan Anlığı*'ndan çıkarsanabilir. Orada *Us (Akıl) Üzerine* başlıklı bir konu olduğu doğrudur. Fakat bu konu daha çok aklın tanımsal usavurumdan ibaret olmadığını kanıtlamağa çalışır ve şu tümcede toparlanabilir:

«Tanrı insanları sadece iki ayakla yapacak ölçüde pinti davranmamış ve onları usal (akıllı) yapma işini Aristoteles'e bırakmıştır.»

Us, Locke'un ereklediği anlamda iki bölümden kurulur.

1. Hangi tür nenleri kesinlikle bildiğimiz konusunda bir araştırma.

2. Uygulamada belkili (muhtemel) de olsa onamanın (kabul etmenin) bilgelik sayılacağı önermelerin bulup çıkarılması. «Belkilik temelleri» ikidir:

1. Kendi deneyimimizle uyuşkunluk.

2. Başkasının deneyiminin tanıklığı.

Siam kralı, Avrupalılar kendisine buzdan söz ettiklerinde onların dediğine inanmaz oldu. (Çünkü buz, onun deneyimiyle uyuşkun değildi.

«Çıkış Dereceleri Üzerine» adını taşıyan bu konuda bir önermeye rıza gösterişimizin derecesinin, onun lehine olan belkilikler (ihtimaller) temeline dayanması gerektiğini söyler Locke. Bizim çok kez kesinlik yerine zayıf belkiliklere göre devinmemiz zorunluğuna da değindikten sonra, bu düşüncenin doğru kullanımının «karşılıklı sevgi, yardım severlik ve kendini frenleme» olduğunu ekler.

«Böylece, insanların çoğu, kaçınılmaz olarak kesin ve kuşku edilmez kanıtı elde edilmeyen değişik kanılara sahip bulunduğundan; ve onların, inançlarını, hemen karşılık veremedikleri ve yetersizliğini gösteremedikleri bir kanıt karşısında bırakıvermeleri, bilgisizlik (cehalet), hafiflik, ve ahmaklık yüklemi ortaya çıkardığından, bana öyle geliyor ki, bilinen kanıtların değişikliği karşısında insana yaraşan, huzuru, insanlığın ve dostluğun genel kurallarını sürdürmektir. Çünkü biz, herhangi bir kişinin kendi kanısını, hemen ve toptan bırakıp, bizim kanımıza, zekâsının kabul

etmediği bir otoriteye, körü körüne tutsak olur gibi sarılmasını bekleyemeyiz.»

«Bir kanı yanlış olabilir çok kez. Ustan (akıldan) başka hiç bir kılavuza sahip olamaz. Başkasının istem ve buyruğuna boyun eğemez. Eğer birinin kendi duygularınızdan yana çıkmasını istiyorsanız, bırakın o razı olmadan önce incelesin düşüncenizi bir kez. Ona boş zamanında düşüncenizi yeniden gözden geçirme, kendi ergisindekini anımsama (hatırlama) ayrıntıları eleme ve yararın hangi yanda bulunduğunu görme fırsatı verin. Eğer o, bir ağırlığa sahip kanıtları bunca eziyete girecek ölçüde düşünmüyorsa, bu, benzer durumlarda bizim de yaptığımız bir nendir.»

«Başkaları bize hangi noktaları ele alacağımızı anlatmağa kalksa bunu yanlış anlardık. Eğer o, kendi kanılarına güvenmemizi isteyen biriyse, zaman ve alışkanlığın ergisine (zihnine) apaçık gerçek, kuşku edilmez, kesinlik diye yerleştirdiği kanılardan onun vazgeçebileceğini ya da gerek Tanrı'dan gerekse Tanrı'nın gönderdiği kişilerden almış olduğu izlenimler biçiminde düşündüğü kanılardan caymasını nasıl imgeleyebiliriz?»

«Bu denli yerleşmiş kanıların, bir yabancının ya da bir karşıtın kanıtlarına veya otoritesine teslim edilmesini nasıl bekleyebiliriz? Özellikle çıkar ve ard niyetten kuşku varsa? İnsanlar kendilerine kötü davranıldığı yerde, çare yok kuşku duyarlar.»

«Biz karşılıklı bilisizliğimize acınarak onu soylu ve dürüst bilgi alış verişi yoluyle gidermeğe çalışmalıyız. Başkalarını da, kendi kanılarını bırakıp bizimkileri benimsemedi diye horlamamalı sapkınlıkla suçlamamalıyız. Çünkü biz de onların kanılarını benimsemekte daha az inatçı olmayabiliriz.

«Savunduğu her nenin doğruluğunun ve kınadığı yanlışlığın karşı durulmaz kanıtına sahip insan nerede? Kendi düşüncelerinizi ya da başkalarının düşüncelerini ince eleyip sık dokumuş kim var? Bilgi olmadan, hayır çok güçsüz temellere dayanarak inanma zorunluğu, içinde bulunduğumuz bu üstünkörü eylem durumunda ve körlükte bizi başkalarını denetlemek yerine bilgimizi arttırmağa daha da çok dikkat eder duruma getirecektir... İnsanların kendilerini daha iyi aydınlatmış olması durumunda, başkalarına zorla kabul ettirmeğe kalkıştıkları nenlerin (şeylerin) azaldığını düşündürecek nedenler bulunmaktadır.) *İnsan Anlığı Üzerine Deneme,* IV. Kitap, XVI. Konu, 4. Kesim.

Buraya değin *insan Anlığı Üzerine Deneme'nin* sadece son konularında söz ettim. Orada Locke, doğa ve insan bilgisinin sınırları konusunda eski kuramsal araştırmalarından hisse çıkarmaktadır.

METAFİZİĞİ KÜÇÜMSEMEK

İmdi, onun daha salt felsefi konuda söylediğini gözden geçirmenin zamanıdır:

Locke bir kural olarak metafiziği küçümser. Leibniz'in düşünce sistemiyle ilgili olarak bir arkadaşına «sen ve ben bu tür boş düşünceden bıkmışıktır» diye yazar. Zamanın metafiziğinde egemen olan töz görüşünü Locke, karanlık ve yararsız saymıştır. Fakat onu bütünüyle hayırlamaya da cesaret edememiş, Tanrı'nın varlığı konusundaki metafizik kanıtların geçerliğini kabul etmiştir. Fakat o kanıtlar üzerinde durmaz, onlardan rahatsız olmuş görünür.

Geleneksel olanı yinelemekten (tekrarlamaktan) çıkıp yeni düşünceler öne sürdüğü zaman, geniş soyutlamalar dışında, somut ayrıntı terimleriyle düşünmüştür. Onun felsefesi, XVII. yüzyılın büyük Avrupa sistemlerine benzer biçimde yontumsu (heykelimsi) ve tek parçalı, değil bilimsel bir çalışma gibi parçalıdır

Locke, bütün bilgimizin ((mantık ve matematiğin olanaklı ayrılıyle (istisnasıyle)) deneyimden türediği öğretisi olan empirikliğin kurucusu sayılabilir. Buna uygun olarak *Deneme'mn* ilk kitabı, Platon, Descartes ye skolastiklere karşıt olarak doğuştan gelme, hiç bir duygu ya da ilke bulunmadığını ileri sürmeyi ön plana alır.

BİLGİ DENEYİMDEN GELİR

Deneme'nin ikinci kitabında Locke, ayrıntılı olarak deneyimin nasıl değişik tarzda düşüncelere yol açtığını göstermeğe çalışır. Doğuştan gelme düşünceleri hayırladıktan sonra şunları söyler:

«Ergiyi (zihni), örneğin beyaz bir kâğıt gibi düşünelim. Bütün karakter özelliklerden yoksun herhangi bir duyguya sahip olmayan beyaz bir kâğıt. Nasıl dolar o? Nereden gelir onun geniş içeriği? İnsanın sınırsız ve çalışkan kurgusunun hemen bitimsiz bir değişiklikle çizdiği, dayayıp döşediği içeriği?»

«Soruya bir tek sözcükle karşılık vereceğim: Deneyimle. Bütün kitabımız bu sözcük üzerine kurulmuş ve sonunda ondan türemiştir.» (II. Kitap, 1. Konu, II. Kesim).

İki kaynaktan türemiştir bizimi düşüncelerimiz:

a. Duyumdan.

b. Ergimizin işlemesinden doğan ve; «İç duyusu» adı verilebilecek algıdan.

Biz sadece düşünceler aracılığıyle düşünebildiğimizden ve bütün düşünceler deneyimden geldiği için hiç bir bilgimizin deneyimden önce gelmediği anlaşılır.

«Algı, bilgi yolunda ilk adım ve derecedir ve bütün bilgi gereçlerinin toplanmasıdır.» Modern bir kişiye bugün bu hemen hemen «Malûmu ilanı» gibi görünebilir. Çünkü o, hiç değilse İngilizce konuşan ülkelerde, eğitilmiş kamu duyusunun parçası olmuştur. Fakat, Locke'un yaşadığı günde aklın her neni (şeyi) *a priori* olarak bildiği varsayılıyordu. Onun bilgiyi bütünüyle algıya dayandırması yeni ve devrimci bir öğretiydi.

Platon *Thetetos*'unda bilginin algıyla özdeş tutulmasını hayırlamaya girişmişti. O zamandan bu yana Descartes ve Leibniz dahil bütün filozoflar bizim en değerli bilgimizin deneyimden çıkmadığını öğretmişlerdi. Locke'un eksiksiz empirikliği, dolayısıyle yiğitçe bir yenilikti.

GENEL TERİMLER

Deneme'nin üçüncü kitabı sözcükleri ele alınır ve daha çok metafizikçilerin, dünya hakkındaki bilgimiz olarak öne sürdüklerini salt sözel olarak tanımlamağa çalışılır.

«Genel Terimlere Dair» adını taşıyan üçüncü konu, tümeller konusunda aşırı adçı bir tutumdadır. Varolan bütün nenler tikeldir. Fakat biz «İnsan» gibi pek çok bireylere uygulanabilecek genel düşüncelerin sınırını çizebilir ve onlara adlar verebiliriz.

Onların genelliği sadece değişik tek tek nenlere uygulanabilir olması ya da uygulanabilmesindedir. Bizim ergilerimizdeki (zihinlerimizdeki) düşünceler olarak genel düşünceler, kendi içlerinde, var olan başka her şey gibi tikeldirler.

III. Kitabın VI. konusu «Tözlerin Adları Üzerine»dir. Skolastik töz öğretisini hayırlar. Nenler, kendilerinin fiziksel durumundan biçimlenecek

gerçek bir öze sahip olabilirler. Fakat bu pek bilinmez bizce ve skolastiğin sözünü ettiği «öz» değildir.

Bilebildiğimiz denli öz salt sözeldir (lafzî'dir). Sadece genel bir terimin tanımından ibarettir. Söz gelimi özdeğin (cismin) özünün sadece uzanım mı yoksa uzanım artı sertlik mi olduğunu araştırmak, sözcükler hakkında bir nen (şey) ileri sürmektir. Özdek (cisim) sözcüğünü her iki yolda da tanımlayabiliriz ve tanımımıza bağlandığımız sürece hiç bir zarar çıkmaz ortaya.

Açık türler bir doğa değil, dil olgusudur. «Onlar, kendilerine açık adlar eklenmiş açık karmaşık düşünceler»dir. Doğada ayırt edici nenler olduğu doğrudur. Fakat ayrımlar, sürekli derecelenmelerle oluşur: «Türlerin, insanlarca ayırt edilmelerine yarayan sınırları insanlar yönünden çizilmiştir.»

Locke, insan olup olmadıkları kuşkulu canavar örnekleri vermeğe girişir. Bu görüş noktası, Darwin insanları derece derece aşamalı evrim kuramını kabul etme konusunda ikna edene değin genellikle kabul edilmemiştir. Sadece kendilerine skolastiklerce sayrılık bulaştırılmış olduğunu kabul edenler Locke'un düşüncesinin ne denli metafizik süprüntüyü temizlediğini ayırt edeceklerdir (farkedeceklerdir).

Empiriklikle idealistlik, felsefenin şimdiye değin doyurucu bir çözüm bulamadığı bir sorunla karşılaşmıştı. Bu, kendimizin dışındaki nenler (şeyler) ve kendi ergimizin (zihnimizin) işlemesi üzerine nasıl bilgi sahibi olduğumuz sorunudur.

Bir yerde (Deneme, IV. Kitap. I. Konu) Locke bize «ergi, bütün düşünce ve usavurmalarında kendi düşüncelerinden başka dolaysız bir nesneye sahip olmadığından (sadece onlarla düşünür ya da düşünebilir) bilgimizin sadece o düşüncelerle tanışık olduğu açıktır» der. «Bilgi, iki düşüncenin uyuşup uyuşmadığının algısıdır» cümlesini ekler.

ÜÇ TÜR BİLGİ

Buradan, hemen başkalarının ya da fiziksel dünyanın varlığını bilemeyeceğimiz çıkar ortaya. Çünkü onlar, eğer varsalar, herhangi bir ergideki (zihindeki) düşüncelerden ibaret değillerdir. Dolayısıyle herbirimiz, bilgi söz konusu olduğunca kendi içimize kapanmalı ve dış dünyayla ilişkimizi kesmeliyiz.

Fakat bu bir çelişkidir (pradokstur) ve Locke, çelişkilerden hiç hoşlanmaz. Dolayısıyle başka bir konuda birincisiyle tüm tutarsız başka bir kuram sürer ileri. Gerçek varlığın üç tür bilgisine sahip olduğumuzu söyler.

1. Bizim kendi varlığımız hakkındaki bilgimiz sezgiseldir.

2. Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgimiz gösterseldir.

3. Duyuda bulunan nenler hakkındaki bilgimiz duyusaldır (IV. Kitap, III. Konu).

Bir sonraki konuda Locke tutarsızlıktan az çok haberli olur.

Birinin, «eğer bilgi düşüncelerin uyuşmasından biçimleniyorsa coşkun olanla ayık olan aynı aşamada demektir» diyeceğini öne sürer. «Düşünenler uyuştuğunda durum böyle değildir» diye cevap verir. Sonra basit düşüncelerin nenlerle uyuşması gerektiğini ileri sürmeğe girişir. Basit düşünceler nenlerle uyuşmalıdır, çünkü «ergi, gösterildiği gibi hiç bir suretle «herhangi bir basit düşünceyi» kendi kendine yapamaz. Basit düşünceler «ergide doğal bir yolda iş gören nenlerin ürünüdür.»

Karmaşık töz düşüncelerine gelince «bizim tözler hakkındaki karmaşık düşüncelerimiz, sadece ve sadece, doğada birlikte yaşadığı ortaya çıkarılan basit düşüncelerden yapılır.»

Yine:

1. Sezgi,

2. İki düşüncenin uyuşuk olup olmadığını inceleyen us (akıl)

3. «Tek tek nenlerin varlığını kavrayan duyum»dan başka yolla bilgi sahibi olamayız (IV. Kitap, III. Konu, II. Kesim).

Bütün bunlarda Locke, 'duyumlar' adını verdiği belli zihinsel görüntülerin, kendileri dışında nedenlere sahip olduğunu ve bu nedenlerin hiç değilse bir uzanıma değin ve bazı bakımlardan sonuçları olan duyumlara benzediğinin bilindiğini kabul eder.

Fakat empiriklik ilkeleriyle tutarlı olarak bu nasıl bilinebilir? Duyumların nedenlerini değil, duyumları deneyimleriz biz. Deneyimimiz, duyumlarımızın aynı anda doğması durumundakinin tıpatıp aynı olacaktır. Duyumların nedenlere sahip olduğu ve onların nedenlerini temsil ettiği inancı savunulursa, deneyimden bütünüyle bağımsız olarak savunulacak türdendir.

Bilgiyi. «iki düşüncenin uyuşkun olup olmadığının algılanması» biçiminde tanımlayan görüş Locke'un savunma hakkı olan görüştür. Onun bu görüşüne yol açan çelişkiler (paradokslar) büyük bir tutarsızlığa kaçar.

Ancak Locke gibi kamu duyusuna sarsılmaz bir bağla bağlanmanın yarattığı körlük sonucu gözden kaçacak ölçüde büyük bir tutarsızlıktı bu.

Bu güçlük empirikliği günümüze değin uğraştırmıştır. Hume duyumların dış nedenlere sahip olduğunu kabul etmeyi bir yana bırakarak ondan kurtulmuştu. Fakat, kendi ilkelerini unuttuğunda dış duyumların dış nedenlere sahip olduğunu savunmamış değildir. (Çok kez olmuştur bu da). Onun, Locke'tan aldığı ve temel ilkeli «bir ön izlenime dayanmayan hiç bir düşünce yoktur» ilkesi izlenimleri dış nedenlere sahip gibi düşündüğümüz sürece usaldır (mâkûldur) «İzlenim» sözcüğü de karşı koyulmaz biçimde bunu sürer ileri. Hume bir tutarlılık gösterdiği anlar kaba bir çelişkiye (paradoksa) düşer.

Şimdiye değin kimse aynı zamanda güvenilir ve kendi içinde tutarlı bir felsefe bulmuş değildir. Locke güvenirliği erek aldı ve onu tutarlılık pahasına başardı. Büyük filozoflardan çoğu karşıtını yapmışlardır. Kendi içinde tutarlı olmayan felsefe bütünüyle doğru olamaz. Fakat kendi içinde tutarlı olan felsefe bütünüyle yanlış olabilir.

En verimli felsefeler «ben buradayım» diye haykıran tutarsızlıklar içermiştir. Bu nedenle kısmen doğru olabilmişlerdir. Tutarlı bir sistemin, Locke'unki gibi az çok yanlış olandan daha çok doğruluk içerdiğini varsayacak bir neden yoktur.

AHLAKSAL ÖĞRETİLER

Locke'un ahlâksal öğretileri kısmen kendi adlarına kısmen de Bentham'ı önceledikleri için ilginçtir. Onun ahlâksal öğretilerinden söz ettiğimde pratik bir kişi olarak ahlâksal tutumunu değil, bu insanlar nasıl davranır, nasıl davranmalıdır türünden konulardaki genel kuramlarını erekliyorum.

Locke yumuşak duygularla dolu bir kişiydi. Herkesin (kendisi dahil) eylemde sadece kendi mutluluğu ve beğenisi (zevki) için davranmasını isterdi yine de. Birkaç aktarım bu konuda aydınlatıcı olacaktır:

«Nenler sadece beğeni (zevk) ya da acıya göreli olarak iyi veya kötüdür. Bizim «iyi» dediğimiz, içimizdeki beğeniyi yaratmağa ya da onu arttırmağa, acıyı azaltmağa yatkın olandır.»

«İsteği devindiren (harekete geçiren) nedir? Bana göre mutluluk ve sadece mutluluk.»

«Tüm tanımı içinde mutluluk bizim yetenekli olduğumuz en üstün beğenidir.»

«Gerçek mutluluğu izleme yeteneği bütün özgürlüğün temelidir.»

«Kötülüğün erdeme yeğ tutulması çok yanlış bir yargıdır.»

«Tutkularımızın yönetilmesi özgürlüğün en doğru gelişimidir. «Bu aktarmalar Denememin II. Kitap, XX Konusundandır.)

Bu anlatımlardan sonuncusu öbür dünyadaki ödül ve ceza öğretisine dayanıyor. Tanrı belirli ahlâksal ilkeler koymuştur. Onları izleyenler uçmak'a (cennete) gidecek izlemeyenler tamuyu (cehennemi) göze alacaklardır. Uz-görülü beğeni yolcusu böylece erdemli olacaktır.

Günahın tamuya (cehenneme) götürdüğü inancının çözüşmesiyle, kişinin erdemli bir yaşantı adına salt kendini gözeten bir kanıta varması daha güç olmuştur. Özgür düşünceli bir kişi olan Bentham yasa koyucu insanı Tanrı'nın yerine geçirdi. Kamu çıkarlarıyle özel çıkarlar arasındaki uyuşmayı sağlamak, yasalarla toplumsal kurumların göreviydi. Böylece herkes kendi mutluluğunu izlerken genel mutluluğa yardımcı olmağa zorlanacaktır.

Fakat bu, kamu çıkarlarıyle özel çıkarların uçmak, kamu (cennet, cehennem) aracılığıyle uzlaştırılmasından daha az doyurucudur. Çünkü hem, yasa koyucular daima bilge ve erdemli değillerdir, hem de insanların kurduğu yönetimler âlim-i mutlak olamazlar.

Açık olan şu ilkeyi kabul zorundadır Locke: İnsanlar tüm (daima), usal (aklî) hesaplarla kendilerine en büyük beğeniyi (zevki) sağlayacak yolda davranmazlar. Biz gelecek beğeniden çok, şimdiki (haldeki) beğeniyi isteriz ve uzak gelecekteki beğeniden çok, yakın gelecekteki beğeniye değer veririz.

Kazanç oranına, gelecek beğenilerin genel indiriminin nicel ölçüsüdür diyebiliriz. (Bu deyiş Locke'un değildir) Eğer bundan bir yıl sonra 1000 lira harcama tasarısı onu bugün harcama düşüncesinden daha beğeniliyse (zevkliyse) bu beğenimi geciktirmek (parayı bir yıl sonra harcamak) için bir çıkar sağlamam şart değildir. Locke, candan inananların çok kez, kendilerini cehennem tehlikesine atan günah işlediklerini kabul eder. Hepimiz, dişçiye gitmeyi, beğeniler usa göre olsaydı, gereğinden çok geciktirecek kişiler tanırız. Böyle eğer, beğeni ya da ıstıraptan kaçış veya beğeni bizim gerekçemizse bile zevklerin çekiciliğini ve ıstırapların

dehşetini gelecekteki uzaklıklarıyle orantılı olarak kaybettikleri söylenenlere eklenmelidir.

KİŞİSEL ÇIKARLA KAMU ÇIKARI

Locke'a göre, zaman gittikçe kişisel çıkarla genel çıkar çatıştığından insanlar olanaklı ölçüde uzun vadeli çıkarlara yöneltilmelidir. Onların uzgörülü olması demektir bu. Uzgörü salık verilecek tek erdemdir. Çünkü erdemden her uzaklaşma, uzgörünün başarısızlığı demektir.

Uzgörü üzerinde duruş, liberalizmin karakteristiğiydi. Kapitalizmin doğuşuyla ilgilidir o. Çünkü, uzgörülüler zengin olmuş, uzgörülü olmayanlar da yoksul kalmıştır.

Uzgörü aynı zamanda belirli protestan sofuluğu biçimleriyle de ilişkilidir. Cennet hayaliyle erdem, yatırım yapmak için para arttırmağa çok benzer.

Kişisel çıkarla, kamu çıkarlarının uyuşumu inancı, liberalizmin öz-çizgisidir. Bu inancın Locke'taki tanrıbilimsel temeli uzun süre yaşamıştır.

Locke, özgürlüğün doğru mutluluğu izleme zorunluğuna ve tutkularımızın yönetimine dayandığını ifade eder. Bu kanıyı o, zaman geçtikçe, (bu zaman kısa olmasa da) özel çıkarlarla kamu çıkarlarının özdeşleşeceği öğretisinden türetir. Buradan, sofu ve uzgörülü yurttaşlar topluluğunun, özgürlüğe sahip olduklarında genel iyiyi geliştirme yolunda davranacağı çıkar sonuç olarak.

İnsan ve yasalarının insanları zabt-u rapt altına alması gereksizdir. Tanrısal yasalar yeter bu iş için. Eşkıyadan olması için kandırılmış erdemli bir kişi kendi kendine «yargıçlardan kurtulabilirim fakat, ilâhi yargıcın cezasından nasıl kurtulurum?» diyecek ve yeni tasarılarını bir yana bırakacak ve suç işlediğinde, polisçe yakalanacağından emin olarak erdemli bir yaşantı sürecektir.

Böylece, uzgörü ve sofuluğun evrensel olduğu yerde bütünüyle olanaklıdır. Başka yerlerde, ceza kanunlarınca konulan sınırlar vazgeçilmezdir.

Locke tekrar tekrar, ahlâklılığın gösterime yetenekli olduğunu söyler, fakat bu düşünceyi istendiği ölçüde eksiksiz, bütün olarak geliştirmez.

Bu konudaki önemli bir parça şudur:

«Ahlâklılık kanıta yeteneklidir. Gücü, iyiliği, bilgeliği sonsuz, işçiliği bizler olan, varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz yüce varlık düşüncesi ve bizde açığa çıkan uslu (akıllı) ve zekâlı varlıklar olarak kendimizle ilgili düşünce sanırım, iyi ele alınıp işlenirse görevimiz ve eylem kurallarımız hakkında, ahlâklılığın kanıta yetenekli bilimler arasına katılabileceğine değgin temeller verir.»

«Kuşku yok bundan. Yalnız, matematikte olduğu denli karşı durulmaz türden zorunlu sonuçlara sahip apaçık önermelerden, göstersel bilimlerden birine, başka bilimler gibi yansız (tarafsızlık) ve dikkatle bakan kişi için doğru ve yanlış kuralları çıkarabilir.»

«Sayı ve uzanım kadar, başka biçimlerin ilişkisi de kesinlikle ayırt edilebilir. Bu biçimlerin ilişkisini, uyuşkun olup olmadığını inceleyip izleyecek uygun yöntemler bulunması durumunda onların ispata yetenekli olmaması için bir neden göremiyorum.»

«Özelge bulunmayan yerde tüzünsüzlük (adaletsizlik) de yoktur» önermesi, Eukleides geometrisindeki herhangi bir kanıt ölçüsünde kesin bir önermedir. Çünkü, özelge, kişinin, herhangi bir nene hakkı olduğunu bildirdiğinden ve 'tüzünsüzlük' hakkın zedelenmesi ya da zora alınması düşüncesine uygulandığından, böylece kurulan kavramlar ve onlara eklenen sıfatlarla 'Özelge bulunmayan yerde tüzünsüzlük de yoktur' önermesinin 'bir üçgenin açıları toplamı iki dik açıdır' önermesi ölçüsünde kesinlikle doğru olduğunu bilebilirim.»

AHLÂK KURALLARI NEYE BAĞLI

«Yine hiç bir hükümet mutlak özgürlüğe izin vermez» önermesinin doğruluğundan hükümet düşüncesi, toplumun belirli kuralları ya da o kurallara uygun olmayı gerektiren yasaları üzerine kurulmuş olduğundan; mutlak özgürlük düşüncesi de herkesin gönlünün istediğini yapmasını anlattığından «hiç bir hükümet, mutlak özgürlüğe izin vermez» önermesinden, herhangi bir matematik önermesinin doğruluğu ölçüsünde güvenli olabilirim.»

Şaşırtıcıdır bu parça başlangıçta. Çünkü başlangıçta o, ahlâksal kuralları, Tanrı'nın buyruklarına bağlar görünürken verdiği örneklerde bu kuralların çözümsel (analitik) olduğunu anlatmak istiyor. Böyece Locke'un ahlâkın bazı bölümlerini çözümsel, bazı bölümlerini Tanrı buyruğuna bağlı

saydığını sanıyorum. Başka bir anlaşılmaz nokta da verilen örneklerin hiç de ahlâksal türden olmadığıdır.

Gözden geçirmemiz istenen başka bir güçlük daha var. O da şu: Tanrıbilimciler Tanrı buyruklarının isteksel (keyfi) olmadığını ve onun iyiliğiyle bilgeliğinden esinlendiğini savunurlar genellikle. Bu, Tanrı buyruklarından önce geçen ve Tanrı'nın başkalarını değil tam bu buyrukları vermesine yol açan bir iyilik kavramını gerektirir.

Bu kavram ne olursa olsun onu Locke'ta bulup çıkarmak olanaksızdır. Onun söylediği, uz-görülü bir kişinin şu ya da bu türlü davranması gerektiği, başka türlü davrandığında, Tanrı'nın cezasıyle karşılaşacağıdır. Fakat Locke, cezanın niye belirli davranışlara yüklenip de onların karşıtlarına yüklenmediği konusunda karanlıkta bırakmaktadır bizi.

Doğallıkla, Locke'un ahlâksal öğretileri savunulabilir türden değildir. uzgörüyü erdem sayan bir sistemde, başkaldırıcı bir nen olması olgusundan başka, onun kuramlarına daha az heyecana dayanan karşı duruşlar ileri sürülebilir.

Önce, insanların sadece beğeniyi istediklerini ileri sürmek, işi yokuşa koşmaktır. İstediğim ne olursa olsun, onu elde etmekten zevk duyacağım. Fakat bir kural olarak beğeni istekten doğar, istek beğeniden değil. Masochislerde görüldüğü gibi acıyı da istemek olanaklıdır. Bu durumda isteğin yerine getirilmesinde yine beğeni söz konusudur. Fakat, o beğeni karşıtıyle karışmıştır.

Locke'un kendi öğretisinde bile istenen nen beğeni değildir. Çünkü yakın bir beğeni uzak bir beğeniden daha çok istenir. Eğer ahlaklılık, Locke ve ardıllarının yaptığı gibi, isteğin psikolojisinden türetilecekse, uzak beğenilerin değerini küçültmek ya da uzgörü'yü ahlâksal bir görev diye kabul ettirmeye çalışmak için bir neden yoktur.

Locke'un kanıtı özet olarak şudur:

«Biz sadece beğeniyi isteriz. Fakat insanlar, ne olursa olsun beğeniyi değil, yakın beğeniyi isterler. Bu görüş bizim, onların, beğeniyi beğeni olarak istedikleri yolundaki görüşümüzle çelişir, dolayısıyle doğru değildir.»

Hemen bütün filozoflar, ahlâksal sistemlerinde önce yanlış bir öğreti ortaya koyar, sonra kötülüğün bu öğretiyi yanlış çıkartan biçimdeki davranışta olduğunu ileri sürer ve öğretinin olması durumunda davranışın

onun yanlışlığını saptayamayacağını ileri sürerler. Locke bu kalıbın örneğidir.

XIV. KONU
LOCKE'UN SİYASAL FELSEFESİ

A. MİRAS İLKESİ

1688 devriminden az sonra 1689-1690 yıllarında Locke *Yönetim Üzerine* iki deneme yazdı. Onlardan özellikle ikincisi siyasal düşünce açısından çok önemlidir.

Onlardan birincisi miras yoluyle kalan erk öğretisinin eleştirisidir. Sir Robert Filmer'in, l 680'de yayınlanan, fakat I. Charles zamanında yazılmış *Patriarcha* ya da *Kralın Doğal Erki (iktidarı)* adlı yapıtına karşılıktır.

Kralların tanrısal hakkının sadık bir destekleyicisi ve 1653 yılına değin yaşamak şanssızlığına uğramış olan Sir Robert Filmer 1. Charles'ın idamıyle Cromwell'in başarı kazanmasından şiddetli acı çekmiş olmalıydı. Fakat *Patriarcha* bu üzüntülü olaylardan önce yazılmış, iç savaştan önce düşünülmemiştir. Böylece baş eğdirici öğretilerin varlığından, Filmer'in haberli olduğunu gösterir.

Gerçekte protestan ve katolik din adamları, protestan ve katolik hükümdarlarla çarpışmalarında uyrukların tiran prenseslere karşı direnme hakkını şiddetle savundular ve onların yazıları Sir Robert'e bol tartışma gereci sağladı.

I. Charles, Sir Robert Filmer'e soyluluk (asâlet) unvanı vermişti. Söylendiğine göre Filmer'in evi parlamento yandaşlarınca 10 kez yağma edilmişti. Filmer Nuh'un Akdeniz'e yelken açıp, Afrika, Asya ve Avrupa'yı Ham, Sam ve Yafes arasında paylaştırmasının belkilik dışı olmadığını düşünüyordu. Ona göre İngiliz anayasasında Lordlar sadece krala öğüt verirlerdi, Avam Kamarası üyelerinin yetkisiyse daha azdı. Yasaları sadece krallar yapardı. Kendi içlerinden geldiği gibi. Kral bütün insansal denetlemeden uzak olmalı ve kendinden öncekilerin davranışlarıyle, dahası kendi davranışlarıyle bile sınırlanmamalıydı. Zira, «kişinin kendine yasa uygulamağa kalkması doğaya aykırıydı».

Görüldüğü gibi Filmer, tanrısal hak öbeğinin (grubunun) en aşırı kesimindendir

EVRENSEL KRAL

Patriarcha «insanoğlunun bazı haklarla ve her türlü bağlılıktan uzak olarak dünyaya geldiği, istediği hükümeti seçme özgürlüğüne sahip olduğu ve bir kişinin başkaları üzerindeki gücünün önce halkın isteğinden doğduğu» konusundaki «harc-ı âlem» inançla başlar.

Bu eğilim Filmer'e göre «önce okullarda filizlenir» Hâlbuki işin aslı çok başkadır. O da şudur:

Tanrı Âdem'e krallık gücü vermiştir. Bu güç oğuldan oğula geçmiş ve sonunda zamanımızın hükümdarlarına ulaşmıştır. İmdi krallar; «bütün halkların, ilk doğal babaları olan kişilerin varisi oldukları ya da bu ünvanı aldıkları» konusunda temin ederler bizi.

Görünüşe bakılırsa bizim ilk babamız evrensel bir kral olma ayrıcalığını (imtiyazını) yeterince takdir edememiş olmalı ki «özgürlük arzusu» Âdemin cennetten kovulmasının ilk nedeni olmuş. Bu arzu Sir Robert'in kâfirlik saydığı bir duygudur.

I. Charles'in ileri sürmüş olduklarıyle yandaşlarının ileri sürmüş olduğu savlar eski zamanlarda krallara verilmiş ve verilebilecek hakları da taşıyordu. Filmer, protestan rahiplerinin İngiliz Jesuitlerinin ve Buchanan'ların ve İskoç Calvin'cilerinin «krallar kötü yönetim bahanesiyle tahttan indirilmelidir» dediğini, başka hiç bir konuda uyuşmadıklarını belirtiyor.

Doğallıkla protestan rahipler, protestan kraliçesi Elizabeth'i Buchananlar İskoç kraliçesi katolik Mary'yi göz önüne almaktaydı. Buchanan'ın öğretisi başarı sonucu tasvip gördü. Fakat protestan rahiplerinki meslekdaşları Campion'un idamıyle çürütüldü.

Dahası, reformdan önce tanrıbilimciler krallık gücüne bir sınır çizilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Bu, ortaçağların büyük bir bölümünde bütün Avrupa'da patlak veren Kilise-Devlet savaşının bir parçasıydı. Bu savaşta devlet, silâhlı kuvvete, kilise, zekâ, ustalık ve kutsallığa dayanıyordu. Kilise bu artamların (meziyetlerin) tümüne sahip olduğu sürece kazandı. İş sadece şeytanlığa kaldığında yitirdi (kaybetti).

Fakat ileri gelen ve kutsal kişilerin, kralların gücüne karşı söyledikleri olduğu gibi kaldı. Papanın çıkarlarıyle ilgiliyse de bu söylenenler halkların kendi kendini yönetme konusundaki haklarını desteklemek için kullanılabildi. Filmer «usta kilise adamları kralları papalardan aşağı bir aşamaya indirebilmek için halkı kralın üstüne çıkarmayı en güvenli yol saydılar. Papalık gücü böylece krallık gücünün yerini alabilirdi.»

Filmer, din dışı gücünün papalar yönünden bağışlandığını (Tanrı yönünden değil) ve «papalar yönünden bir hükümdara bağışlanmadıkça halkta olduğunu» söyleyen tanrıbilimci Bellarmine'den aktarma yapar. Bellarmine'in «Tanrı'yı demokratik düzenin (estate) doğrudan doğruya yaratıcı durumuna getirdiğini» ileri sürer.

Filmer siyasal, gücü, kamu yararı konusundaki herhangi bir düşünceden değil, bir babanın çocukları üzerindeki otoritesinden türetir. Onun görüşü şudur: Krallık otoritesinin kaynağı, çocukların babalarına baş eğmesidir. İncil'in Yaradılış bölümündeki patrikler hükümdardır. Krallar Âdem'in varisleridir. Hiç değilse öyle sayılmalıdır. Bir kralın doğal hakları bir babanın hakları gibidir. Doğa gereği çocuklar babalık gücünden hiçbir zaman bağımsız değillerdir. Yetişkin olsalar da, baba bunasa da.

Tüm kuram, modern düşünceye öyle fantastik gelir ki, onun ciddi ciddi savunulduğuna inanılmaz. Siyasal hakların, Âdem-Havva kuramından türetildiğine alışmamışıktır. Oğul ya da kız 21 yaşına ulaşınca, babalık gücünün bütünüyle sona ermesine ve ondan önce de, gerek devletle ve gerekse gencin yavaş yavaş elde ettiği bağımsız girişim (teşebbüs) hakkıyla iyiden iyiye sınırlı olmasına alışmışıktır. Anneyi de en azından baba denli hak sahibi sayarız.

TANRISAL HAK

Fakat, bütün bu düşüncelerden ayrı olarak modern bir kişi için Japonya dışında, siyasal gücün babaların çocuklar üzerindeki hakkına herhangi bir yolda benzer olacağını var saymak pek olacak iş değildir. Japonya'da Filmer'inkine çok benzer bir kuramın hâlâ egemen olduğu, bütün profesörler ve öğreticilerce öğretilmesi gerektiği doğrudur. Mikado, soyunu, güneş tanrıçasından getirir. Onun varisi olduğunu söyler. Başka Japonlar da güneş tanrıçasından gelmişlerdir. Fakat tanrıça ailesinin genç kuşaklarındandırlar.

Böylece Mikado, tanrısaldır ve ona karşı her türlü direnme küfürdür. Bu kuram daha çok 1868'de uydurulmuştu. Fakat şimdi Japonların ya da Mikado'nun dünya yaradıldığından beri var olduğu söylenir.

Avrupa'ya da benzer bir kuram uygulama çabası (Filmer'in *Patriarcha'sı* bunun bir parçasıydı) baştanbaşa fiyaskoyla sonuçlandı. Neden? Böyle bir kuramın kabul edilmesi insan yapısına hiç bir biçimde

aykırı değildir. Söz gelimi o, Japonya'dan ayrı olarak eski Mısırlılar, Meksikalılar, İspanyol fethinden önceki Perulular yönünden benimsenmiş bir kuramdı. İnsan gelişmesinin belirli bir evresinde doğaldı o. Stuart İngiltere'si bu evreyi aşmıştı, fakat modern Japonya henüz aşamamıştır.

İngiltere'de tanrısal hak kuramlarının yenilgisi iki nedenden doğmuştu. Onlardan biri dinlerin çokluğu öbürüyse hükümdarla aristokrasi ve daha yüksek burjuva arasındaki erk (iktidar) kavgasıydı. Dine gelince, kral, VIII. Henry'nin saltanatından beri hem Roma'ya hem de protestan mezheplerinin çoğuna karşı duran İngiliz kilisesinin başıydı.

İngiliz kilisesi bir uzlaşım olduğunu ileri sürüyordu. İngilizceye yapılan yetkili İncil çevirisi şöyle başlar:

«İlk cemaat dualarının toplamasından beri İngiliz kilisesinin iki uç arasında orta yolu koruması, İngiliz kilisesinin bilgeliği olmuştur.» Bu uyuşma bütünüyle çok kişiye uygun düştü. Kraliçe Mary ve kral II. James ülkeyi Roma'ya doğru çekmeğe çabaladılar, iç savaşın galipleriyse Cenova'ya doğru. Fakat bu çabalar başarısızlığa uğradı ve 1688'den sonra İngiliz kilisesinin karşısında karşıt kalmamıştı. Yine de kilisenin karşıtları olmamış değildir. Özellikle nonkonformistler sert kişilerdi ve güçleri gittikçe artan zengin tüccarlar ve bankerler arasında sayısız non-konformist vardı.

Kralın tanrıbilimsel durumu oldukça garipti. Çünkü o sadece İngiliz kilisesinin değil, aynı zamanda İskoç kilisesinin de başıydı. İngiltere'de kral piskoposlara inanıp Calvinciliği hayırlamak, İskoçya'daysa piskoposları hayırlayıp Calvinciliğe inanmak zorundaydı.

Bu çift yanlı tutumu olanaksız yapan halis dinsel kanıları vardı Stuartların. Bu dinsel kanıları İngiltere'de olduğundan daha çok, İskoçya'da güç duruma sokmuştu onları. 1688'den sonra durumun siyasal açıdan uygun olması kralları, iki dini de aynı zamanda kabul ettikleri konusunda ikna etmiştir. Fakat bu, onlarda dinsel çaba bulunmadığına dair bir inanç yarattı ve kralların dinsel kişiler olarak görülmemesine yol açtı.

Herhalde ne katolikler ne de nonkonformistler monarşi adına herhangi bir dinsel sav'a (iddiaya) razı olamadı.

Krala yandaş üç öbek kent-soylular (aristokrasi) ve zengin orta sınıf, değişik zamanlarda değişik birleşimler (combination) ortaya koydu. IV. Edward ve XI. Louis döneminde, kral ve orta sınıf, aristokrasiye karşı birleşmişti. XIV. Louis döneminde, kral ve aristokrasi orta sınıfa karşı

birleşti. İngiltere de 1688 yılı aristokrasiyle orta sınıfın birleşmesine sahne oluyordu. Yanında gruplardan biri olduğunda, kral kuvvetliydi. Öbür öbekler kendisine karşı birleştiğinde güçsüzdü.

Başkalarıyle birlikte bu nedenlerle Locke Filmer'in kanıtlarını ortadan kaldırmakta hiç bir güçlüğe uğramadı.

ELEŞTİRİ

Usavurma söz konusu oldukta Locke'un doğallıkla işi kolaydı. O, babanın gücü ele alındığında, annenin gücünün de ona eşit olması gerektiğine işaret eder. Kalıtım (veraset), monarşinin temeli sayıldığında kaçınılmaz olan doğuştan gelme üstünlük üzerinde kuvvetle durur.

Zamanın hükümdarlarının herhangi gerçek bir anlamda Âdem'in varisleri olduğunu varsaymanın saçmalığıyle eğlenir. Âdem bir varise sahip olabilir. Fakat kimse onun kim olduğunu bilmez. Eğer gerçek varis ortaya çıkarılırsa bütün hükümdarlar taçlarını onun ayakları dibine bırakacaklar mıdır? Eğer Filmer'in monarşi konusunda dayandığı temel kabul edilirse bütün krallar en çok biri dışında gasıp olacak ve *de facto* (zoraki) uyruklarından itaat isteme hakkına sahip bulunmayacaklardır. Dahası, babanın gücü geçicidir, hayata ya da özelgeye uzanmaz.

Daha temel nedenlerden ayrı olarak bu nedenlerle, veraset yasaya uygun politik erk'in temeli olarak kabul edilemez. Locke, hükümet üzerine ikinci denemesinde daha çok savunulabilir bir temel aramaktadır.

İktidarın miras kaldığı ilkesi politik sahneden hemen hemen çekilmiştir. Daha ben yaşarken, Brezilya, Çin, Rusya, Almanya ve Avusturya kralları ortadan kalkmış ve onların yerine verasete dayanan bir kuşak kurma savı (iddiası) taşımayan diktatörler geçmiştir.

Aristokrasi İngiltere hariç, Avrupa'daki itibarını yitirmiş. İngiltere'de bile tarihsel biçimden çok az ayrıntılı (farklı) bir varlık olabilmiştir. Bütün bunlar çok ülkede son zamanlarda olup biten işlerdendir ve diktatörlüğün yükselişiyle yakından ilgilidir. Çünkü, geleneksel erk temeli ortadan kalkmış ve demokrasinin başarıyle uygulanmasını sağlayacak ergisel (zihinsel) alışkanlıklar, gelişecek zaman bulamamıştır.

Veraset ilkesine sahip olmayan büyük bir kurum vardır: Katolik Kilisesi. Diktatörlüklerin eğer kalırlarsa kiliseye benzer bir yönetim biçimine dönüşmesini bekleyebiliriz. Büyük Amerikan şirketlerinde bu

durumu gözlemekteyiz. Bu şirketler hemen hemen hükümet gücüne eş bir güce sahiptir ya da Pearl Harbor baskınına değin öyle olmuştur.

Politikada veraset ilkesinin hayırlanması, demokratik ülkelerde ekonomik alana hiç bir etki yapmamıştır. (Totaliter devlette ekonomik güç siyasal güç yönünden özümlenmiştir.) Biz hala kişinin özelgesini çocuklarına bırakmasını doğal sayarız. Yani ekonomik güç konusu siyasal alanda miras ilkesini hazırlarken onu, ekonomik alanda kabul ederiz.

Siyasal hanedanlar ortadan kalkmıştır, fakat ekonomik hanedanlar yaşamaktadır. Ben şimdi bu iki ayrı güç biçiminin ayrı ayrı işlem görmesi lehine ya da aleyhine konuşuyor değilim. Sadece bu ayrı işleme değinmekle yetiniyor ve çok kişinin ondan habersiz olduğuna işaret etmekle yetiniyorum.

Başkalarının yaşantısı üzerinde kurulacak büyük servetten doğma gücün miras kalmasının bize nasıl doğal geldiğini düşünürseniz, Sir Robert Filmer gibi kişilerin aynı görüşü krallara uygulamasını ve Locke gibi düşünen kişilerin temsil ettiği yeniliğin nasıl önemli olduğunu daha iyi anlayacaksınız.

Filmer’in kuramına nasıl inanılabileceğini ve Locke’un karşı kuramının nasıl devrimci göründüğünü anlamak için bir krallığa o zaman bugün taşınılmaza (gayr-ı menkul) bakıldığı gibi bakıldığını düşünmek zorundayız sadece. Arazi sahibinin önemli siyasal hakları vardır. Onun başlıcası arazide kimin bulunacağını seçmektir. Sahiplik miras yoluyle aktarılabilir ve biz bir maIikâneye miras yoluyle sahip olanın yasanın kendisine bağışladığı bütün ayrıcalıklara (imtiyazlara) sahip olduğunu iddia edebileceğini hissederiz.

Mülk sahibinin durumu temelde, Sir Robert Filmer’in savunduğu hükümdarların durumunun aynıdır.

Bugün California’da İspanya kralının bağışlarıyle elde edildiği söylenen muazzam malikâneler bulunmaktadır. Bunlar, gerçek ya da uydurma bağışlardır. Fakat doğrusu İspanya kralının böyle bağışlar yapacak durumda olmasıdır. Çünkü:

a. İspanya Filmer’in görüşlerine benzer görüşleri kabul etmişti.

b. İspanyalılar Amerika yerlilerini savaşta yenebilmişti.

Yine de biz, İspanya kralının bağış yaptığı kişilerin vârislerini bu yerlerin gerçek sahibi sayabilmekteyiz. Belki bu Filmer’e de şimdi göründüğü kadar fantastik görünecekti.

XV. KONU
LOCKE'UN SİYASAL FELSEFESİ

B. DOĞA DURUMU ve DOĞAL YASA

Locke, yönetim üzerine ikinci denemesi'ne yönetim yetkisini babanın yetkisinden türetmenin olanaksızlığını gösterdiğinden yönetimin gerçek kökeninden (orijininden) ne anladığını ileri süreceğim diyerek başlar.

Locke «doğa durumu» adını verdiği ve bütün insansal yönetimden önce gelen bir durumu anlatarak işe girişir. Bu durumda «doğa yasası» vardır. Fakat, «doğa yasası» tanrısal uyruklardan biçimlenir ve herhangi bir yasa koyucu yönünden zorla kabul ettirilmiş değildir.

Doğa durumunun Locke için nereye değin açıklayıcı bir varsayım olduğu, nereye değin onun tarihsel bir varlığa sahip bulunduğu açık değildir. Korkarım Locke onu gerçekten ortaya çıkmış bir sahne saymıştır.

İnsanlar doğa durumundan, uygar bir yönetimi ortaya koyan toplumsal bir sözleşmeyle kurtulmuşlardır. Bunu da az çok tarihsel saymıştır Locke. Fakat şimdilik bizi ilgilendiren doğa durumudur.

Locke'un doğa durumu ve doğa yasası hakkında söylemek istediği orijinal değil, daha çok ortaçağ skolastik öğretilerinin tekrarıdır. Sanctus Aquino'lu Thomas şöyle der:

«İnsanların bilemediği her yasa, doğa yasasından türetildiği ölçüde yasa karakterini taşır. Fakat herhangi bir noktada o doğa yasasıyle uyuşmazlığa düştüğünde yasa olmaktan çıkar, yasanın soysuzlaşması olur.» (Tawney yönünden *Din* ve *Kapitalizmin Yükselişi* adlı yapıta alınmıştır.)

Ortaçağlar boyunca doğa yasasının «riba»yı yani faizle para vermeyi reddettiği ileri sürülmüştür. Kilise emlaki hemen bütünüyle arazi emlakiydi. Arazi sahipleri tüm (daima) borç vermekten çok borç alan kişilerdi.

Fakat, protestanlık ortaya çıktığında o (özellikle Calvincilik) borç almaktan çok borç veren orta sınıftan destek aldı. Dolayısıyle Calvin, sonra öbür protestanlar ve en sonra da katolik kilisesi «riba»yı mübah saydı. Böylece doğal yasa değişik biçimde anlaşıldı ve kimse «riba» diye bir nenin doğa yasasında bulunduğundan kuşku etmedi.

Doğa yasasına, inançtan arda kalan pek çok öğreti varlığını ona borçludur. «Bırakınız yapsın» ilkesi ve insan hakları gibi. Bu öğretiler püritenlikle ilgilidir ve kaynağını püritenlikten alır. Tawney'den yapılacak iki aktarım bunu açıklayacaktır. Bir Avam Kamarası komitesi şöyle bir açıklama yapıyordu:

«Hiç bir özgür uyruk sahibi olduğu araziyi ve çalışmasının özgürce yürümesini sağlayan, ayrıca kendisine geçim aracı olan ticaret olanaklarını miras alamaz.»

1656'da Joseph Lee şunları yazıyor:

«Herkesin doğa ve akıl ışığıyle kendisine en büyük yararı sağlayacak olan şeyi yapacağı yadsınmaz (inkâr edilmez) bir ilkedir...»

«Özel kişilerin gelişmesi kamunun gelişmesi yararına olacaktır.»

«Doğa ve akıl ışığıyle» sözlerini çıkarırsak bu son parça XIX. yüzyılda yazılmış olabilirdi.

Locke'un hükümet kuramında orijinal olan çok az nen (şey) bulunduğunu tekrarlamak istiyorum. Bunda Locke, düşünceleriyle ün kazanmış kişilerin çoğunu temsil eder. Bir kural olarak yeni bir kuramı ilk kez düşünen kişi zamanının öylesine ilerisindedir ki herkes onun aptal olduğunu sanır. Böyle yenilikçi karanlıkta kalır ve unutulur.

Sonra yavaş yavaş dünya düşünceye hazır olur, düşünceyi ileri süren şanslı bir anda tam not alır. Söz gelimi Darwin'de durum böyleydi. O deyim yerindeyse bütün parsayı topladı. Düşünce açısından Darwin'i öncelediği halde zavallı Lord Monboddo alaya alınmıştır.

Doğa durumu açısından Locke, Hobbes'tan daha orijinaldi.

HÜKÜMETLERİN YAPISI

Aşağıki düşünceler Locke'undur:

Hükümet doğal durumdan herkesin kendi davasının yargıcı olmasından doğan tatsız durumlara bir dermandır. Fakat hükümdar anlaşmazlıkta, taraflardan birini biçimliyorsa çare yoktur. Çünkü hükümdar hem yargıçtır, hem davacı.

(Bu düşünceler hükümetlerin mutlak olmaması ve yargıçların yürütme erkinden bağımsız kalması görüşüne götürmüştür. Böyle kanıtlar. İngiltere ve Amerika'da önemli bir geleceğe sahiptir. Fakat şimdilik onları ele alacak değiliz.

Doğa gereği herkesin kendine ve malına karşı girişilen saldırıları hatta ölümle cezalandırma hakkı vardır. İnsanların bu hakkı topluluğa ya da yasaya bıraktığı yerde siyasal bir toplum söz konusu edilebilir sadece.

Mutlak monarşi, uygar hükümetin bir biçimi değildir. Çünkü hükümdarla uyruğu arasındaki anlaşmazlığı karara bağlayacak yansız (tarafsız) bir otorite yoktur. Gerçekten hükümdar uyruklarıyle ilişkisi açısından hala doğa durumundadır. Kral olmanın, yaradılıştan ters bir kişiyi erdemli kılacağını ummak yararsızdır.

«Amerika ormanlarında kaba ve zararlı olan bilgi ve dinin uyruklarına yaptıklarını meşru saydırdığı ve kılıcın yapılanların tümünü susturduğu bir tahtta belki daha çok, daha iyi olmayacaktır.»

Mutlak monarşi, insanların kendilerini polecat'lara ve tilkilere karşı savunduğu «fakat arslanlarca tutulmaktan kıvanç duydukları ve bu işi daha güvenli saydıkları» bir sistemdir.

Uygar toplum daha büyük bir sayının gerekli olmadığı konusunda uzlaşılmadıkça çoğunluk kuralını içerir. (Sözgelimi Amerika Birleşik Devletleri'nde anayasa değişimi ya da başka bir devletle yapılan anlaşmanın değiştirilmesi konusunda çoğunluk kuralı uygulanır.)

Locke'un bu düşüncesi demokratik bir kural gibi görünür. Fakat onun kadınları ve yoksulları yurttaşlık hakları dışında bıraktığı anımsanmalı:

«Siyasal toplumun başlangıcı, bireylerin ona katılıp tek bir toplum biçimlemeye razı oluşuna dayanır.» Locke, oldukça yarım ağızla, bu razı oluşun bir zamanlar gerçekten olmuş olması gerektiğini ileri sürmüştür. Hâlbuki hükümetin kaynağının Yahudiler dışında her ulus için tarih öncesine uzandığını kabul eder.

Hükümeti ortaya koyan uygar birlik sadece onu düzenlemiş olanları bağlar. Oğul, babası yönünden yapılmış anlaşmaya razı olmalıdır. (Bunun Locke'un ilkelerinden nasıl çıktığı açıktır. Fakat gerçekçi değildir. Bu düşünce 21 yaşına ulaşan bir Amerikalı, «Amerika Birleşik Devletlerinde ortaya konan sözleşmeye bağlı olmayı hayırlıyorum» dediğinde güçlüklere uğrayacaktır.)

Sözleşmeyle kurulan hükümet erkinin (iktidarının) asla kamu iyiliğinin ötesine geçmediği söylenir Locke yönünden. Az önce hükümetin yetkileri hakkında «bütün bunların sadece kamu çıkarı için yapıldığı bir yasalar yapma hakkı» cümlesiyle biten bir parça aktarmıştım. Locke kamu yararı konusunda yargıcın kim olacağını sormuş görünmüyor.

Açıkça, hükümet yargıçsa eğer, daima kendi lehine karar verecektir. Belki yurttaşların çoğunluğunun yargıç olması gerektiği sürülebilir ileri. Fakat bunun olanaklı olması, seçmenlerin fikrinin çelinmesi için pek çok soru üzerinde çabucak bir karara varılması gerekmektedir. Bunlardan savaş ve barış belki en önemli sorunlardan ikisidir. Bu gibi durumlarda çözge tek (çare), kamuoyuna ya da onun temsilcilerine yürütme organının, halk yönünden tutulmayan davranışlarını sonradan cezalandıracak 'impeachment' yetkisi gibi yetki vermektir. Fakat, çok kez yetersiz bir çözgedir (çaredir) bu.

Daha önce aktarmış olduğum bir tümceyi yeniden ele almak zorundayım:

«Bir hükümet altında birleşen toplulukların büyük ve ana ereği, malların korunmasıdır.»

Bu öğretiyle tutarlı olarak Locke şu açıklamayı yapar:

KOMUTANLARIN YETKİSİ

«Üstün güç herhangi bir kişiden onun rızası olmadan malının tek parçasını bile alamaz.»

Askeri komutanların, askerlerinin yaşantısı ve ölümü üzerinde söz sahibi olduğu halde onlardan para alma gücüne sahip olmaması konusundaki anlatım daha şaşırtıcıdır. ((Bundan, herhangi bir orduda küçük disiplin bozukluklarını para cezasıyle cezalandırmak yanlış sayılacak fakat disiplini bozanları kamçılamak türünden davranışlarla bedenî zarar verilebilecektir sonucu çıkıyor. Dolayısıyle Locke'un özelgeye (mülkiyete) adeta tapınırcasına bağlılığıyle sürüklendiği saçma sonuçlara varılır.))

Vergilendirme sorununun, Locke için güçlükler yarattığı varsayılabilir. Fakat hiç bir güçlüğün farkında değildir o. Hükümetin giderlerini yurttaşlar karşılamalıdır. Fakat bu karşılama rıza sonucu doğmalıdır: Yurttaşların çoğunluğunun rızasından.

Fakat biri kalkıp sorabilir: «Çoğunluğun rızası neden yetsin? Locke karşılık verir: «Hükümetçe bir kişinin malının yasaya uygun bir biçimde alınabilmesi için herkesin rızası gereklidir.»

Çoğunluğun kararına uygun olarak vergilendirmeğe Locke'un örtülü biçimde razı oluşu onun yurttaşlık görüşünde içerilmiştir sanıyorum. Onun da isteksel (keyfî) olduğu kabul edilir. Bütün bunlar bazen doğallıkla

olgulara karşıttır bütünüyle. Çok kişi, ait olacağı devleti seçme konusunda hiç bir etkili özgürlüğe sahip değildir. Günümüzde hiç bir devlete ait olmama özgürlüğüne sahip olan çok az insan vardır.

Söz gelimi bir barışsever olduğunuzu ve savaşı doğru bulmadığınızı varsayın. Nerede yaşarsanız yaşayın hükümet malınızın bir kısmını savaş amaçları için alacaktır. Hangi tüzün (adalet) sizi buna baş eğmek zorunda bırakıyor.

Bu soruya verilecek pek çok karşılık tasarlayabilirim. Fakat onlardan herhangi birinin Locke'un ilkeleriyle uyuşkun olacağını sanmıyorum. O, yeter ölçüde düşünmeksizin çoğunluk ilkesine saplanmıştır ve efsanevî toplumsal anlama dışında kendi bireysel öncüllerinden devinerek o ilke için herhangi bir değişme getirmez.

Gerekli anlamıyle, eski bir dönemde söz konusu hükümeti yaratan bir sözleşme gerçekten var olmuşsa bile o, hükümet efsaneviydi. Amerika Birleşik Devletleri duruma uygun bir örnektir. Orada, anayasa kabul edildiği zaman insanlar bir seçim özgürlüğüne sahip görünmüşlerdir.

Dahası o zaman bile çok kişi o anayasa aleyhine oy vermiş, böylece sözleşmeye katılmamıştır. Doğallıkla ülkeyi terkedebilirlerdi onlar. Terketmemekle razı olmadıkları bir sözleşmeye baş eğmek zorunda kalmışlardı. Fakat uygulamada bir kişinin ülkesini terketmesi genellikle güçtür. Anayasanın kabulünden sonra doğanlar için durum daha da karanlıktır.

Bireyin hükümete karşı hakları sorunu güç bir sorundur. Hükümetin çoğunluğu temsil ettiğinde azınlığa baş eğdirmek hakkına sahip olduğu hemencecik kabul edilir. Bir noktaya değin doğru olmalıdır bu. Çünkü, başeğdirme hükümetin özüdür.

Fakat, çoğunlukların tanrısal hakkı, eğer ileri noktalara kadar götürülürse kralların tanrısal hakkı ölçüsünde tiranca olabilir. Locke *Hükümet Üzerine Denemeler'de* konuyla ilgili pek söz söylemez. Fakat, Tanrı'ya inanan hiç bir kişinin dinsel kanıları dolayısıyle ceza görmemesi gerektiğini savunduğu *Hoşgörü Üzerine Mektuplar* ‘da onu uzunca biçimde ele alır.

Hükümetin bir sözleşmeyle yaratıldığı kuramı doğallıkla evrim-öncesine aittir. Güney Denizi Adaları gibi yeni bölgelerde birden kurulmuş olmasına karşın kızamık ve boğmaca gibi yavaş yavaş gelişmiş olmalıdır.

Kişioğlu, insan bilim (antropoloji) öğrenmeden önce, hükümetin ya da insanlara zararlı olduğu sonradan anlaşılan alışkanlık ve kuramları kabule götüren fantastik nedenlerin başlangıcında bulunan psikolojik mekanizmalar konusunda hiç bir bilgiye sahip değildi.

Fakat, toplumsal sözleşme kuramı, hukuksal bir uyduru olarak hükümeti yasaya uygun gösterecek doğruluğa sahipti.

XVI. KONU
TOPLUMSAL SÖZLEŞME

XVII. yüzyıl siyasal düşüncesinde hükümetin kaynağı hakkında iki tip kuram vardı. Onlardan biri Sir Robert Filmer'de örneğini gördüğümüz türdendi.

BİRİNCİ KURAM

Bu kuram Tanrı'nın belli insanlara güç bağışladığı ve yasaya uygun (meşru) hükümeti gerek bu kişilerin gerekse onların mirasçılarının kurdukları, bu hükümete başkaldırmanın sadece isyan değil aynı zamanda dinsel saygısızlık da olacağını savunur.

Filmer'in temsil ettiği kuram anımsanmayacak ölçüde eski zamanlardan gelen duygularla tasvip görmüştür. Hemen hemen her eski uygarlıkta kutsal bir kişidir kral. Doğallıkla krallar bu kuramı hayranlık verici saymışlardı. Aristokrasilerin onu destekleme ya da ona karşı durma gerekçeleri vardı.

Kuramın miras ilkesi üzerinde durması birden gelişen tüccar sınıfına karşı direnmeye korkunç bir destek olması aristokrasilerce, kuramın lehine görüldü. Orta sınıfların, aristokrasilerden, krallardan daha çok korkulduğu ya da nefret edildiği yerlerde bu gerekçeler egemendi. Durum, bunun karşıtı olduğunda, özellikle aristokrasi üstün güç elde etme şansına sahip bulunduğunda kuramın aleyhine döndü. Böylece tanrısal hak kuramları olumsuzlanır (kabul edilmez) oldu.

İKİNCİ KURAM

Locke'un temsilcisi olduğu ikinci tür kuram, uygar hükümetin sözleşme sonucu ve salt bu dünyaya ilişkin olduğu, tanrısal otoriteyle kurulmadığı yolundadır. Bazı yazarlar toplumsal sözleşmeyi tarihsel bir olgu bazılarıysa hukuki bir uyduru olarak görmüşlerdir.

Önemli olan, bu yazarların tümü için hükümet otoritesinin dünyasal kaynağını bulmaktı. Gerçekten onlar, tanrısal hakka karşı varsayılmış sözleşme dışında herhangi bir alternatif düşünebilirlerdi. Onlarca, herkes, asiler dışında hükümetlere baş eğmek için bir neden bulunduğunu

hissetmiş, çok kişi için hükümet otoritesinin uygun olduğunu söylemek yeterli sayılmamıştır.

Hükümet bir anlamda baş eğmeyi (itaati) sağlama hakkına sahip olmalıdır ve sözleşmeyle verilen hak, tanrısal buyruğun tek alternatifidir. Sonuçta hükümetin bir sözleşmeyle ortaya çıktığı öğretisi kralların tanrısal hakkına karşı olanlar arasında edimsel (pratik) olarak popülerdi. Aquino'lu Thomas da bu kurama imada bulunmuştur. Fakat onun ilk ciddi gelişimi Grotius'la başlar.

Sözleşme öğretisi tiranlığı yasaya uygun (meşru) saydıran biçimler almağa yetenekliydi. Söz gelimi Hobbes, bütün gücü seçilen bir hükümdara aktarmak için yurttaşlar arasında bir sözleşme bulunduğunu fakat hükümdarın, sözleşmede yanlardan (taraflardan) biri olmadığı için sınırsız otorite elde ettiğini ileri sürmüştü.

Bu görüş, başlangıçta Cromwell'in totaliter devletini yasaya uygun (meşru) göstermiş olabilirdi. Restorasyondan sonra o, II. Charles'ı yasaya uygun gösterdi. Bununla birlikte öğretinin, Locke'ta aldığı biçimle hükümet sözleşmede bir yandır (taraftır) ve anlaşmanın koşullarını yerine getirmekte başarısızlığa uğrarsa, haklı olarak direnç görür.

Locke'un öğretisi önce az çok demokratiktir. Fakat, demokratik öğe, mal sahibi olmayanların yurttaş sayılmaması, gerektiği görüşüyle sınırlandırılmıştır (açık olmaktan çok içerilmiş bir görüştür bu.)

DOĞAL DURUM

İmdi, Locke'un bu konuda neler söyleyeceğini görelim: «Siyasal gücü, yasa yapma hakkı olarak anlıyorum. Ölüm, cezasıyle, özelgeyi koruma ve sonuç olarak düzenleme ve topluluk gücünün bu tür yasaların uygulanmasında, yabancı istilasına ve yabancıların birliğe zarar verme tehlikesine karşı korunmasında ve bütün bunları kamu yararı için kullanmak üzere yasa yapma hakkı.»

Fakat bir tanrı-tanımaz olarak tanınan Locke'un kendinden öncekilerden aldığı doğal durum ve doğa yasası görüşü, bu görüşün tanrı-bilimsel temelinden ayırt edilemez. O, bu temelden ayrı olarak varlığını sürdürdüğünden (modern liberalizmde böyledir çok kez) açık mantıksal temelden yoksundur.

Uzak bir geçmişteki mutlu bir «doğal durum»a olan inanç, kısmen İncil'deki İbrahim, İshak, Yakub ve Yakub'un 12 oğluna (patriklere) dair hikâyeler çağından kısmen de klasik altın çağ efsanesinden türemişti. Uzak geçmişin kötülüğüne karşı genel inanç sadece evrim kuramıyle gelmiştir.

Locke'ta doğal durum tanımına en çok yakın olan parça şudur:

«Yeryüzünde ortaklaşa kabul edilen üstün bir kişi olmaksızın akla göre yaşayan insanlar, aralarında yargı verecek ortaklaşa kabul edilen üstün bir varlık olmaksızın akla uygun olarak yaşayan insanlar, tam olarak doğal durumdadır.»

İlkellerin yaşantısının tanıtı (tasviri) değildir bu. Daima akla başeğdikleri için polise mahkemeye ihtiyaç göstermeyen hayalî erdemli anarşistler topluluğudur. Usa (Akla) baş eğmek, Tanrısal kaynağa sahip olduğu düşünülen davranış yasalarından ibaret «doğal» yasa'nın aynıdır. (Söz gelimi «öldürmeyeceksin» buyruğu, doğal yasanın bir kısmıdır. Fakat trafik kuralları böyle değildir.)

Locke'tan biraz daha aktarma yaparsak onun ne demek istediğini daha iyi anlayacağız.

«Siyasal gücü doğru olarak saptayabilmek için; insanların hangi durumda olduklarını yani onların, başka insanın isteminin iznine dayanmaksızın doğa yasası sınırları içinde eylemlerini düzene soktuğu durumu, nelere sahip olduğunu benliklerinden vaz geçmeyi nasıl yerinde saydıklarını gözden geçirmelidir.»

«Bütün erk ve yasama yetkisinin karşılıklı olduğu kimsenin kimseden daha çok nene (şeye) sahip olmadığı eşitlik durumunda, aynı tür ve sıradan olan yaratıkların aynı doğa çıkarlarına sahip olarak doğmalarından ve aynı yetenekleri kullanmalarından; baş eğmeden, alt aşamaya düşmeden başkalarıyle eşit olmalarından: efendiler, koruyucuları, içlerinden birini bir başkasından üstün duruma getirip ona açık açık egemenlik yetkisi vermedikçe herkesin birbirine kulluk etmeksizin yaşamasından daha açık bir nen (şey) yoktur.»

«Fakat, bu doğa durumu özgürlük durumuysa da her neni yapma izni vermez. İnsan bu durumda benliğini ya da sahip olduklarını bırakma konusunda denetlenmez bir özgürlüğe sahipse de kendini mahvetme özgürlüğüne ya da alıkonulmasından daha soylu bir kullanımın söz konusu olduğu durum hariç, sahibi olduğu bir yaratığı ortadan kaldırma yetkisine sahip değildir.»

«Doğa durumu, kendisini yönetecek bir doğa yasasına sahiptir. Bu yasa herkesi ve usu baş eğmeğe zorunlu tutar. Doğa yasası olan us, kendisine danışmaktan gayrı iş yapmayacak olan insanlığa, herkesin eşit ve bağımsız olduğunu, kimsenin kimseye yaşantı sağlık, özgürlük ve sahip olunan nenler açısından zarar vermemesi gerektiğini öğretir.» (Çünkü hepimiz Tanrı'nın malıyız.) Bunun için Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'ne bakınız. Locke'un dediği gibi «yaşantı, sağlık, özgürlük ve mal, Tanrı'nın mülkiyetindedir. Bütün bunlar Tanrı'nın işçiliğidir. Onun zevkine uygun olarak yapılmıştır.»

Çok kişinin doğa durumunda olduğu yerde, doğa yasasına göre yaşamayan kişilerin bulunduğu ve doğa yasasının belli bir noktaya değin bu canilere karşı direnmek için neler yapılabileceğini gösterdiği anlaşılmaktadır.

Doğa durumunda herkesin kendini ve kendinin olanı savunabileceği söylenmektedir. «İnsan kanı dökenin kanı, yine insanlarca dökülecektir» yargısı, doğa yasasının bir kısmıdır. Ben, malımı çalmağa çalışan hırsızı öldürebilirim. Bu hak hükümet kurumundan arda kalmıştır. Bununla birlikte hükümetin olduğu yerde, eğer hırsız layığını bulursa ben şahsen intikam almaktan vaz geçer ve yasaya sığınırım.

Doğal duruma büyük itiraz, bu hakkın varlığını sürdürmesi durumunda herkesin hakkını korumak üzere kendi davasının yargıcı olacağı konusundadır. Bu kötülüğe derman olacak olan hükümettir. Fakat, doğal bir derman değildir o.

Locke'a göre doğa durumu bir hükümet yaratma sözleşmesiyle geçiştirilmiştir. Tedbir, doğa durumuna son veremez sadece siyasal bir bünye kurulmasına yol açar. Bağımsız devletlerin çeşitli hükümetleri imdi, birbirlerine karşı doğa durumundadır.

Locke, belkilikle Hobbes'a yöneltmiği bir parçada, doğa durumunun savaş durumuyla aynı olmayıp, onun karşıtına daha yakın olduğunu anlatmaktadır. Hırsızın bana savaş açtığı yolunda bir yargıya vararak onu öldürme hakkım bulunduğu yolundaki bir açıklamadan sonra Locke şunları söyler:

«Burada biz 'doğa durumuyla, savaş durumu' arasında bazı kişilerin birbirine karıştırdığı açık bir ayrıma sahibiz. Hâlbuki onlar, barış durumu, iyi niyet, karşılıklı yardım ve korumayla, düşmanlık, kötü niyet, zorbalık ve karşılıklı yıkma ölçüsünde birbirlerinden ayrıdır.»

Doğa yasası belki doğa durumundan daha geniş uzanımlı görülebilir. Çünkü o, hırsızlar ve katillerle ilgili olduğu halde doğa durumunda böyle kötülere yer yoktur.

Bu, en azından Locke'taki açık bir tutarsızlığı temsil eder. Tutarsızlık onun bazen doğa durumunu herkesin erdemli olduğu bir durum olarak, bazen de doğa durumunda yapılması doğru olanın kötülerin saldırılarına direnmek olduğunu tartışmasından doğmaktadır.

ÖZELGENİN KORUNMASI

Locke doğal yasasının bazı bölümleri şaşırtıcıdır. Söz gelimi, tüzünlü (adil) bir savaştaki tutukluların doğa yasasıyle köle olduğunu ve yapısı gereği her insanın kendisine ya da malına karşı girişilen saldırıları hatta ölümle cezalandırmağa hakkı olduğunu söyler. Bu konuda hiç bir nitelik ayrımına girişmez. Böylece, bir şey aşırmağa çalışan birini yakalarsam, o şey küçük bile olsa, Locke'a göre doğa yasası gereği hırsızı vurma hakkına sahip olurum.

Özelge, Locke'un siyasal felsefesinde ileri gelen bir rol oynar ve ona göre uygar hükümetin ortaya çıkış nedeni şudur:

«Birleşik bir ulus, cumhuriyet durumuna gelip kendilerini bir hükümetin yönetimi altında toplayan insanların büyük ve belli başlı ereği, özelgelerinin (emlakinin) korunmasıdır. Doğa durumu bu konuda pek çok eksikliklere sahiptir.»

Bu doğa durumuyla doğa yasası kuramının bütünü bir bakıma açıktır. Fakat başka bir bakımdan da çok şaşırtıcıdır. Açık olan, Locke'un düşündüğüdür. Açık olmayansa onun böyle bir şeyi nasıl düşündüğüdür. Locke'un ahlakı gördüğümüz gibi, yararcıdır. Fakat, «haklar» sorununu ele aldığında, çıkarcı düşünceler ortaya koymaz. Hukukçuların öğrettiği biçimdeki hukuk felsefesinde yaygın olan şeydir bu.

Hukuksal haklar tanımlanamaz. Genellikle dendikte, bir kişi kendisini zarara karşı koruması için yasaya başvurabiliyorsa hukuki hakka sahiptir. Genellikle bir kişinin özelgesi üzerinde hakkı bulunmaktadır. Fakat eğer o, diyelim ki yasa-dışı kokain stoğu yapmışsa onu çalan kişiye karşı hukuki hiç bir çaresi yoktur. Fakat eğer yasa koyucu hukuksal hakların yaratmak zorunda olduğunu belirlemek durumundaysa, doğallıkla, yasanın güvenlik altına alacağı nenler konusunda «doğal haklar» kavramına dönecektir.

Locke'un kuramı gibi, tanrıbilimsel olmayan bir kuram ileri sürmeğe doğru, olanaklı ölçüde ileri gitmeğe çalışacağım. Etiğin ve davranışların «doğru» «yanlış» diye sınırlanmasının mantıksal olarak aktüel yasadan önce geçtiği düşünülürse, kuramı efsane tarihinin terimlerini kapsamayacak biçimde yeniden dile getirmek olanaklı olur.

Doğa yasasına ulaşmak için sorunu şu biçimde ortaya koyabiliriz: Yasa ve hükümetin yokluğunda A'nın B'ye karşı hangi tür davranışı B'nin A'ya karşılık vermesini haklı gösterir ve ayrı durumlarda hangi tür karşılık yerinde bulunur?

ÖLDÜRME HAKKI

Kimsenin kendini bir cinayet saldırısına karşı koruması dolayısıyle (saldırganı öldürse bile) suçlanamayacağı genellikle kabul edilir. Kişi aynı biçimde karısını ve çocuklarını ve halktan herhangi birini savunabilir. Bu gibi durumlarda katile karşı bir yasa bulunması işe yaramaz olur. Çünkü saldırgan, polis yardıma gelmeden önce ölmüş olacaktır. Pekâlâ düşünülebilir böylesi. Dolayısıyle «doğal» hakka geliriz yine.

Kişinin aynı zamanda, bir hırsıza haklı olarak vereceği ceza konusundaki kanılar değişik olmakla birlikte mallarını savunmak hakkını haiz olduğu konusunda genel bir kanı vardır.

Locke'un ileri sürdüğü gibi, devletler arası ilişkilerde «doğa» yasası söz konusudur. Savaş hangi durumlarda haklıdır? Hiç bir uluslararası hükümet var olmadıkça, bu sorunun karşılığı salt ahlaksaldır, hukukî değil. Ve bu cevap, soruya, anarşi durumunda bir birey için verilecek cevabın aynı olacaktır.

Hukuksal kuram, birey «haklarının» devlet yönünden korunacağı görüşüne dayanacaktır. Yani kişi doğal yasa ilkelerine göre karşılık verilmesi meşru olacak bir zarara uğradığında pozitif hukuk karşılığın (mukabele-i bilmisl) devlet kanalından gelmesini isteyecektir.

Eğer biri kardeşinize canice saldırıyorsa ve kardeşinizi başka türlü kurtaramıyorsanız onu öldürme hakkına sahipsiniz. Doğa durumunda (hiç değilse Locke böyle söyler) eğer kişi kardeşinizi öldürmeyi başarmışsa siz de onu öldürmek hakkına sahipsiniz.

Fakat, yasanın bulunduğu yerde yitirirsiniz bu hakkı. Orada hak artık devletindir. Kendinizi ya da başkasını savunurken bir saldırganı öldürseniz

mahkemeye, öldürme nedeninin bu olduğunu kanıtlamalısınız (ispat etmelisiniz).

O halde ahlaksal kurallar pozitif hukuksal buyruklardan bağımsız olduğu sürece «doğa yasasıyle» özdeştirilebilir. İyi ve kötü yasalar arasında herhangi bir ayrım yapılacaksa, bu tür kurallar olmalıdır. Locke için sorun basittir. Çünkü ahlaksal kurallar, Tanrı yönünden ortaya konmuştur ve İncil'de bulunabilir. Bu tanrıbilimsel neden ortadan kaldırıldığında sorun daha da güçleşir.

Fakat doğru eylemlerle yanlışlar arasında ahlaksal bir ayrım bulunduğu ileri sürüldüğü müddetçe hükümeti bulunmayan bir toplumda hangi eylemleri ahlaksal olarak doğru, hangilerinin yanlış olacağı konusunda doğal yasa karar verir, «pozitif yasa, olanaklı olduğunca doğal yasadan esinlenip onca yönetilmeli» diyebiliriz.

Mutlak biçimiyle, bir bireyin kendinden ayrılmaz bazı hakları bulunduğu konusundaki öğreti, yararcılıkla, yani doğru eylemlerin genel mutluluğu gelişme yolunda çok iş gören eylemler olduğu yolundaki öğretiyle uyuşmaz durumdadır.

Bir öğretinin uygun biçimde, yasanın temeli olması için onun her olanaklı durumda doğru olması gerekli değildir. Ezici bir çoğunlukla doğru çıkması yeter. Hepimiz, cinayetin ahlâklı bulunduğu durumlar düşünebiliriz. Fakat seyrektir onlar. Adam öldürmenin yasa dışı oluşuna karşı kanıt da sağlamazlar.

Benzer biçimde, yararcı görüş açısından her bireye belirli bir kişisel özgürlük alanı verilmesi, istenir bir nen olabilir (onun istenir olduğunu söylemek istemiyorum). Eğer böyleyse insan hakları öğretisi uygun yasalar için elverişli düzey olacaktır. (Bu haklar ayrıllara bağlı olsa bile).

Bir çıkarcı, yasalar için temel sayılan öğretisini onun edimsel (pratik) sonuçları açısından gözden geçirmek zorundadır. O, öğretiyi *ab inito,* kendi ahlak sistemine karşıt diye kınayamaz.

XVII. KONU
ÖZELGE (MÜLKİYET)

Şuraya değin Locke'un özelge hakkındaki görüşleri üzerine söylenenlerden, onun, toplumda üstün olan kapitalistlerce şampiyon ilan edildiği; ve bu şampiyonluğun, hem kapitalistlere bakıldığında toplum alanında üstün hem de aşağı aşamada olanlara karşı kazanılmış olduğu düşünülebilirdi. Tam doğru bir düşünce olurdu böylesi.

Locke'ta yan yana ve uzlaşmaz olarak gelişmiş kapitalizmi önceleyen öğretilerle sosyalist bir görünüşün gölgeli tablosunu çizen öğretiler yanyana ve uzlaşmaz olarak bulunur. Onu başka konularda olduğu gibi bu konuda da tek yanlı aktarımlarla yanlış tanıtmak kolaydır.

Locke'un özelge konusundaki kesin yargılarını ortaya konuldukları biçimde sıralayacağım.

«Herkes kendi emeğinin ürettiğince özelgeye sahiptir (hiç değilse sahip olmalıdır)» diyor Locke. Endüstri-öncesi günlerde bu ilke, o zamandan beri görüldüğü ölçüde gerçek dışı değildi. Kent üretimi daha çok kendi araçlarına sahip ve kendi ürettiklerini satan el sanatçılarının elindeydi. Locke okulu, tarımsal özelgenin köylü sınıfında olmasına en iyi sistem diye bakıyordu.

Locke, kişinin sürebildiği ölçüde toprağa sahip olabileceğini, daha çoğuna hakkı olmadığını söyler. Avrupa'nın herhangi bir ülkesinde bu programın, kansız bir devrim yapılmaksızın çok güç gerçekleşebileceğini göremez. Her yerde tarımsal arazinin arslan lokması, çiftçilerden ya ürünün belirli bir oranını (yarısını) ya da zamana göre değişen bir kira alan aristokratların elindeydi

Üretimden pay alınması daha çok Fransa ve İtalya'da, toprağın kiralanmasıysa İngiltere'de geçerliydi. Uzak-doğuda, Rusya'da, Prusya'da işçiler serfti. Arazi sahibi için çalışırlardı. Özce (bilkuvve) hiç bir hakka sahip değillerdi.

Eski sistem Fransa'da, Fransız devrimiyle, Kuzey İtalya ve Batı Almanya'da devrimci Fransız ordularının fetihleriyle sona erdi. Serflik Prusya'da Napoleon'un yenilgiye uğraması sonucu ortadan kalktı, Rusya'daysa Kırım Savaşı yenilgisiyle.

Fakat Prusya'da da Rusya'da da kent soylular arazi malikânelerini ellerinde tuttular. Doğu Prusya'da bu sistem Nazilerce sıkı sıkıya

denetlenmesine karşın günümüze değin sürmüştü. İmdi Lithuanya, Latvia ve Esthonya olan ülkelerde aristokratlar Rus devrimiyle mallarından yoksun kalmışlardır.

Macaristan, Romanya ve Polonya'da yaşamıştır kent soyluluk (aristokrasi). Doğu Polonya'da Sovyet hükümetince (temizlenmişidir (1940). Bununla birlikte Sovyet hükümeti, bütün Rusya'da köylülerin toprak sahibi olması yerine kolektif çiftlikleri geçirmek için elinden geleni yaptı.

İngiltere'de gelişim daha karmaşık olmuştur. Locke'un yaşadığı günlerde, köylü emekçinin durumu Avam Kamarasının varlığıyle düzelmişti. Köylü emekçilerin Avam Kamarası üzerinde önemli hakları vardı. Bu hak Kamara, emekçinin yiyeceğinin büyük ölçüde kendisinin olmasını sağlamıştı.

Bu sistem orta çağlardan kalmıştı ve üretim açısından onun zararlı olduğunu düşünen modern zihniyetli kişilerce doğru bulunmamıştı (tasvib edilmemişti). Böylece herkese ait ekilir biçilir toprakların kamuya kapatılmasına girişildi. VIII. Henry döneminde başlayan ve Cromwell döneminde süren bu devini 1750 yılına değin güç kazanamadı. O zamandan sonra 90 yıl kamu toprakları birbiri ardından kapatılıp arazi sahiplerine aktarıldı.

Kapılan topraklardan her biri bir Parlamento yasası çıkarılmasını gerektiriyordu. Avam ve Lordlar Kamarasını denetleyen aristokratlar yasal erklerini kendilerini zenginleştirmek için insafsızca kullandılar ve tarım emekçilerini açlıktan ölecek raddeye getirdiler. Gittikçe endüstrinin gelişmesi dolayısıyle tarımsal emekçilerin durumu düzelmeye yüz tuttu. Başka türlü onların kentlere, kasabalara göçmesinin önüne geçilemezdi.

Şimdi, Lyold George'un getirmiş olduğu vergilendirme sistemiyle aristokratlar köylerdeki mallarının bir kısmından ayrılmak zorunda kalmışlardır. Fakat aynı zamanda kentte malı ya da endüstride yatırımı olanlar kendi özelgelerine yapışma olanağı buldular.

Hiç bir ansal devrim görülmedi. Yavaş yavaş gerçekleşen bir biçim değiştirme çıktı ortaya. Bugün de devam eden bir biçim değiştirme. Şimdi, hala zengin olan kent soylular (aristokratlar), servetlerini kentlerdeki mallarıyle endüstri yatırımlarına borçludurlar.

Bu uzun gelişmenin Rusya dışında Locke ilkelerine uygun olduğu söylenebilir. Gerçek olan şudur: Locke gerçekleşmesi için bu denli devrimi

gerektiren öğretilerini ileri sürebilmiş, yine de gününde var olan sistemin tüzün (adalet) dışı olduğuna ya da o sistemin kendi savunduğu sistemden ayrılığı bulunduğuna değinmemiştir.

DEĞER KURAMI

Bazılarının Marx'a, bazılarının Ricardo'ya yüklediği değer hakkındaki emek kuramı (yani, bir ürünün değerini ona verilen emekle ölçen öğreti) Locke'ta bulunabilir. O da bunu, Aquino'luya değin geri uzanın bir gelenekten aktarmıştır. Tawney'nin skolastik öğretiyi özetlerken dediği gibi:

«Kanıtın özü, eşyayı yapan zanaatkâr ya da onu taşıyan tüccarın, yerinde olarak bir ödeme isteğinde bulunabileceğiydi. Çünkü Zanaatkâr da tüccar da işine emek veriyor ve kamu çıkarına hizmet ediyordu. Özel kazancını kamu gerekimlerini istismar ederek sağlayan spekülatör ya da aracıların günahı bağışlanmaz türdendi. Aquino'lunun kuramlarının gerçek sonucu, değeri emeğe dayandıran kuramdır. Skolastiklerin sonuncusu Marx'tır.»

Değeri emeğe dayandıran kuramın iki görünüşü vardır. Onlardan biri ahlaksal öteki ekonomiktir.

Yani kuram, ürünün değerinin ona verilen emekle orantılı olması ya da gerçekte, fiatı emeğin ayarlaması gerektiğini ileri sürebilir. Fiatı emeğin ayarlaması gerektiği öğretisi Locke'un kabul ettiği gibi, sadece aşağı yukarı doğrudur. Locke, değerin onda dokuzunun emeğe ilişkin (ait) olduğunu söyler. Fakat öteki onda bir konusunda hiç bir nen (şey) söylemez. Amerika'da yerlilerce işgal edilen ve işlenmediği için hemen hemen hiç bir değere sahip bulunmayan toprakları örnek gösterir.

Locke, arazinin halk onu işlemeyi arzu eder etmez değer kazanabileceğini anlar ve gerçekten bilfiil işlenmeğe başlamadan önce de değer kazanabileceğini anlamış gözükmez. Eğer siz, başka birinin petrol bulduğu bir araziye sahipseniz onun üzerinde herhangi bir iş yapmaksızın iyi bir fiata satabilirsiniz. Locke, böyle örnekler üzerinde değil sadece tarım örnekleri üzerinde düşünür. Onun yaşadığı gün için de doğaldı bu.

Locke'un desteklediği, köylü sınıfının toprak sahipliği, koca koca araçlara ve pek çok işçiye gerekim gösteren büyük madenciliğe uygulanamaz.

Bir kişinin kendi emeğini üretme hakkına sahip olması ilkesi, endüstri uygarlığında yararsızdır. Ford otomobilleri yapımında çalışan bir kişi olduğunuzu düşünün. Acaba, toplam verimin emeğinize ne oranda bağlı olduğu nasıl belirlenebilir?

Ya da işinizin yük taşıyan bir demiryolu firmasında olduğunu düşünün. Eşya üretiminde hangi payı hak ettiğinize kim karar verebilir? Böyle düşünceler, hak ilkesini, üretim ve dağıtımın daha sosyalist yöntemlerle örgütlendirecek emek sömürüsünü önlemek isteyenlere egemen olmuştur.

Değer konusundaki emek kuramı çapulcu, yağmacı olarak görülen bir sınıfa karşı düşmanlıktan, dolayısıyle türetilmiştir. Skolastikler bu kuramı, çoğunlukla Yahudi olan murabahacılara karşı savunmuşlardı. Ricardo, arazi sahiplerine, Marx kapitalistlere karşı aynı işi yapmıştı.

Fakat Locke, herhangi bir sınıfa karşı durmuş olmadan bu kuramı kabul etmiş görünüyor. Locke’un tek düşmanlığı yöneticilere karşıdır. Fakat bu düşmanlık, onun değer konusundaki görüşleriyle bağdaşmaz.

Locke’un kanılarından bazısı öyle acayiptir ki onları nasıl anlamlı duruma getireceğimi bilemiyorum. Söz gelimi o, kimsenin kendisi ve ailesi yemeden çürüyecek kadar çok eriğe sahip olmaması gerektiğini, fakat yasalara uygun olarak istediği ölçüde altın ve elmas edinebileceğini söyler (Altın ve elmas çürümez çünkü) de kişinin erikleri çürümeden satabileceğini düşünmez.

Locke, paranın ve servetin eşitsizliği ve paranın kaynağı saydığı değerli madenlerin ortadan kaldırılmaz karakteri üzerinde uzun boylu durur. Soyut ve akademik bir biçimde ekonomik eşitsizliğe esef eder görünür. Fakat onu engelleyecek tedbirleri almanın bilgece olacağını düşünmez.

Zamanın bütün adamları gibi Locke da sanat ve edebiyat koruyucuları olarak zenginlerin dolayısıyle uygarlığın kazandıklarıyle etkilenmişti. Aynı tutum sanat ve bilimin, zenginlerin hayırseverliklerine dayandığı modern Amerika’da görülmektedir. Bu olgu, tutuculukta en çok saygı değer olan nen’in (şeyin) temelini biçimler.

XVIII. KONU
DENETİMLER - DENGELER

Hükümetin yasal (teşrii), yürütsel (icraî) ve kazaî görevlerinin ayrı tutulması gerektiği, liberalizmin karakteristiğidir. O, İngiltere'de Stuart'lara karşı direnme sırasında ortaya çıkmış ve Locke yönünden açık seçik formüle dökülmüştür.

Yasal ve yürütsel yetkiler ayrı olmalıdır, erki (iktidarı) küçümsemenin önüne geçmek için, yasal ve yürütsel yetkiler ayrı olmalıdır. Doğallıkla Locke yasal güçle parlamentoyu, yürütsel erkle de kralı ereklemektedir. Mantıksal olarak neyi ereklerse ereklesin, onun hiç değilse duygu yönünden demek istediği budur. Dolayısıyle o, yasal gücün erdemli, yürütsel gücün çoğunlukla kötü olduğu sonucuna varmıştır.

Yasal güç yüce olmalı, ancak topluluk yönünden ortadan kaldırılabilmelidir. Yasama organı, İngiliz Avam Kamarası gibi zaman zaman halk oyuyla seçilmelidir. Yasama organının halk yönünden ortadan kaldırılabilmesi koşulu ciddî olarak alınırsa, Locke zamanında yasama gücünün bir parçası olarak Lordlara ve krala İngiliz anayasasıyle ayrılan payı kınayan bir koşuldur.

İyi kurulmuş bütün hükümetlerde Locke yasal ve yürütsel organın ayırt edildiğini söyler. Böylece ortaya, bu güçlerin uyuşmazlığa düşmesi durumunda ne yapılması gerektiği sorusu çıkar. Eğer yürütme organı, belirli zamanlarda yasama organını toplantıya çağırmazsa yasama organı halkla savaş durumundadır ve zorla ortadan kaldırılmalıdır.

Böylesi açıkça, I. Charles'ın saltanatı sırasında olup bitenlerden esinlenmiş bir görüştür. 1628'den 1640'a değin Charles, işi parlamentosuz yürütmek istemişti. Bu tür bir davranışın Locke, gereğinde iç savaşla önlenmesi gerektiğini hissetmiştir.

«Zor, tüzünsüz,(adaletsiz) ve yasa dışı zorlamaya karşı durmaktan başka bir şey değildir.» Bu ilke edimde (pratikte) zorlamanın «tüzünsüz (adaletsiz) ve yasa dışı» olduğuna karar verecek hukukî hakka sahip biri ya da bir makam bulunmadıkça uygulamada yararsızdır. I. Charles'ın Parlamentonun izni olmaksızın gemi parası toplamağa kalkışması karşıtlarınca «tüzünsüz ve yasadışı», kendince tüzünlü (adil) ve yasaya uygun sayılmıştı. Yalnız iç savaşın süel (askeri) sonucu Locke'un anayasayı yorumlayışının yanlış olduğunu ortaya koymuştur.

Amerikan iç savaşında da aynı nen (şey) olmuştur. Eyaletlerin anlaşmayı bozma hakkı var mıdır? Kimse bilmiyordu. Locke'ta ve Locke zamanı yazarlarının çoğunda bulunan, herhangi namuslu bir kişinin tüzünlü (adil) ve yasaya uygun olanı bilebileceği inancı her iki yanda da bir grup eğiliminin güçlenmesine (kuvvetlenmesine) ya da gerek açık olarak gerekse insanların bulunçlarında (vicdanlarında) sıkıcı sorulara otoriter yetkiyle karar verecek bir mahkeme kurmanın güçlüğüne müsaade etmeyen bir inançtır.

Bir dereceye değin örtülü bir dilde olmasına karşın Locke bu olguyu kabul eder. Bazı durumlarda yasal ve yürütsel güçler arasındaki uyuşmazlığı çözümleyecek bir yargıç yoktur yeryüzünde Dolayısıyle iş bu durumlarda sonucun savaşla alınacağına varır. Çünkü Tanrı'nn, daha iyi davaya utku bağışlayacağı düşünülür.

Böyle bir öğretinin anayasada temsil edildiği yerde arada bir çıkacak iç savaştan kaçınmanın tek yolu uzlaşmayla sağduyuyu deviniye (harekete) geçirmektir. Fakat, uzlaşma ve sağduyu, erginin alışkanlıklarıdır, yazılı bir anayasada kendini gösteremez.

Locke'un kaza gücü hakkında bir nen söylememiş olması şaşırtıcıdır. Hâlbuki bu, zamanın devinili (hareketli) sorunudur.

Devrime değin yargıçlar, kral istediği zaman azledilebilirdi. Sonuçta, onlar, kralların düşmanlarını mahkûm eder dostlarını arılandırır (beraat ettirir) olmuşlardı. Devrimden sonra parlamentonun her iki kamarasından gelecek öneri dışında bir nedenle azledilmemeleri karar altına alınmıştı. Bu kararın yargıçların yasaların yönetimi altında çalışmasına yol açacağı düşünülmüştü. Gerçekteyse bu, grup tininin bulunduğu yerde sadece bu tini içererek krallar hakkındaki ön yargının yerine geçti. Buna rağmen denetimler-dengeler ilkesinin geçerli olduğu yerde yargıçlar yasama ve yürütme organları yanında üçüncü güç oldular. Bunun en dikkate değer örneği Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesidir.

DENETİMLER DENGELER TARİHİ

Denetimler dengeler öğretisinin tarihi ilginçtir:

Öğretinin kaynak ülkesi olan İngiltere'de devrime değin yürütme gücü, bütün denetimi elinde tutan kralın gücünü sınırlamak üzere tasarlanmıştı. Bununla birlikte yürütme organı üzerinde eksiksiz bir

denetime sahip olan kral parlamentoya bağlı kaldı. Çünkü bir bakanın Avam Kamarasında çoğunluğa dayanmadan iş görmesi olanaksızdı.

Yürütme organı böylece gerçekte biçimsel olarak değilse de olgusal olarak parlamentoca seçilmiş bir komite durumuna geldi. Bunun da sonucu yasama ve yürütme güçlerinin yavaş yavaş gittikçe daha az ayrı bir görünüme bürünmesi olmuştur.

İmdi, hangi partinin erkte olacağını parlamento çoğunluğu saptar. Fakat bir kez onu saptadı mı başka bir nen (şey) de belirlenir. Önerilen yasamanın, hükümet yönünden ortaya atılmadıkça uygulama durumuna pek geçmeyeceği. Böylece hükümet hem yasal hem de yürütseldir ve onun gücü arada bir yapılan genel seçime gerekim duyulmasıyle sınırlanır sadece. Doğallıkla bu sistem Locke'un savlarına (iddialarına) bütünüyle karşıttır.

Öğretinin Montesquieu yönünden büyük bir güçle yayıldığı Fransa'da devrimin daha ılımlı partileri yönünden savunulmuştur. Fakat Jacobin'lerin utkusuyle (zaferiyle) geçici olarak unutulmağa itilmiştir. Doğallıkla Napoleon'un ona gerekimi yoktu. Restorasyonda canlanan öğreti III. Napoleon'la kayboldu. 1871'de yeniden canlandı ve cumhurbaşkanının çok az güce sahip olduğu, hükümetin kamutayları (meclisleri) dağıtmadığı bir anayasanın kabulüne götürdü. Sonuç temsilciler kamutayına (meclisine) gerek hükümete gerekse seçmenlere karşı büyük güç verilmesi oldu.

Erkin bölünmesi İngiltere'den daha büyüktü. Fakat Locke ilkelerinin gerekli bulduğundan daha azdı. Çünkü yasama organı, yürütme organını gölgede bırakmıştı. Şimdiki savaştan sonra (Ki tabın yazıldığı sıradaki İkinci Dünya Savaşı) Fransız hükümetinin ne biçim alacağını önceden görmek olanaksızdır.

Locke'un erklerin bölünmesi hakkındaki düşüncelerinin bütünüyle uygulama alanı bulduğu ülke, Cumhurbaşkanıyla Kongremin birbirinden ve Yüksek Mahkemenin her ikisinden bağımsız olduğu Amerika Birleşik Devletleri'dir. Anayasa Yüksek Mahkemeyi yasama organının bir dalı yapmıştır. Çünkü Yüksek Mahkeme «evet» demeden hiç bir yasa yasa değildir. Yüksek Mahkemenin gücünün adal (nominal) olarak sadece yorumsal olması gerçekte, onun yetkilerini arttırıcı bir rol oynamaktadır. Çünkü, salt hukuksal sayılan kararları eleştirmeyi güçleştirir o. Bu anayasanın sadece bir kez silahlı çatışmaya götürmesi Amerikalıların siyasal ferasetini gösterir.

Locke’un siyasal felsefesi, endüstri devrimine değin bütünüyle yeterli ve yararlıydı. O zamandan beri bu felsefe önemli sorunları ele almakta gittikçe artan bir yeteneksizliğe bürünmüştür. Büyük ortaklıkların kendini gösteren özelge gücü Locke’un imgelediği (hayal ettiği) herhangi bir özelgenin ötesine çıkmıştır.

Devletin zorunlu fonksiyonları söz gelimi eğitimde, korkunç denecek ölçüde artmıştır. Ulusçuluk, savaşı yarışmanın aracı yapan bir bağlılık çıkarmıştır ortaya. Bu bazen ekonomik ve siyasal erki kaynaştıran; savaşı, yarışmanın belli başlı aracı yapan bir kılıkta görünmüştür.

Tek tek yurttaş, Locke’un düşüncelerinde sahip olduğu erk ve bağımsızlığa sahip değildir artık. Çağımız örgüt çağıdır. Onun çatışmaları tek tek bireyler arasında değil, kurumlar arasındadır. Doğal durum, Locke’un söylediği gibi doğa durumu, hala devletler arasında yaşamaktadır. Bize vaad edilmiş, olan hükümet yararlarından beğeni (zevk) almadan önce yeni bir uluslararası toplumsal sözleşme gereklidir. Bir kez, uluslararası bir hükümet yaratıldığında Locke’un siyasal felsefesi yine çoğunlukla uygulanabilecektir. Onun görüşünün özelgeyle ilgili bölümü uygulanmasa da.

XIX. KONU
LOCKE’UN ETKİSİ

Locke zamanından günümüze değin Avrupa’da iki tip felsefe var olmuştur. Onlardan biri öğretilerini ve yöntemini Locke’a borçludur. Öbürü de önce Descartes’tan sonra Kant’tan türemiştir.

Kant, Descartes’tan ve Locke’tan türeyen bir felsefe vücuda getirdiğini düşünmüştü. Fakat hiç değilse tarihsel görüş açısından kabul edilemez bu. Çünkü Kant’ı izleyenler Locke’çu değil Descartes’çı gelenekteydi. Locke’un varisleri: Önce Berkeley ve Hume, sonra Rousseau okuluna bağlı olmayan Fransız *philosophe*ları, üçüncü olarak da Bentham ve felsefi radikaller, dördüncü olarak Avrupa felsefesinden önemli katılmalarla Marx ve ardılları dır.

Fakat Marx’ın sistemi eklektikti ve onun hakkındaki herhangi basit bir anlatımın yanlış olması hemen hemen kesindir. Böylece Marx’ı ayrıntılı bir biçimde ele alana değin bir yana bırakacağım.

Locke’un yaşadığı günlerde onun belli başlı felsefi karşıtları Descartesçılar’la Leibniz’di. Bütünüyle mantık dışı olarak, Locke felsefesinin İngiltere ve Fransa’daki utkusu (zaferi) geniş ölçüde Newton’un itibarı dolayısıyleydi. Bütünüyle mantık dışıydı bu.

Descartes’ın bir filozof olarak otoritesi, yaşadığı günlerde matematik ve doğal felsefedeki çalışmasıyle artmıştı. Fakat onun çevrintiler öğretisi kesinlikle Newton’un, güneş sistemini açıklayan yer çekimi yasasından daha az değerlidir. Newton evrenbilimi (kozmogonisi) kişioğlunun Descartes’a karşı saygısını azaltıp, İngiltere’ye karşı saygısını arttırdı.

Aydınların, köhnemiş, bozulmuş, aşağılık bir despotluğa karşı başkaldırma (isyan) halinde olduğu XVIII. yüzyıl Fransa’sında onlar, İngiltere’yi özgürlük yurdu olarak görmüşler ve siyasal öğretileriyle Locke felsefesi lehine bir eğilime sahip olmuşlardı.

Devrimden önceki son zamanlarda Locke’un Fransa’daki nüfuzu, bir süre orada yaşamış ve pek çok önder savant’la (bilginle) karşılaşmış olan Hume’un etkisiyle güçlenmişti.

İngiliz etkisini Fransa’ya aktaran belli başlı kişi Voltaire’dir.

İngiltere’de Locke’un felsefi ardılları Fransız devrimine değin, Locke’un siyasal öğretilerine ilgi göstermediler. Berkeley siyasetten pek hoşlanmayan bir piskopostu. Hume, Bolongbroke çizgisinde bir Tory.

İngiltere, onların zamanında sakindi ve bir filozof kendini dünyanın durumuyla sıkıntıya sokmaksızın kurumlarını kurmaktan öteye geçmeyebilirdi.

Bunu değiştirmiştir Fransız devrimi ve en iyi zihinleri *statusquo*'ya karşı olmaya zorlamıştır. Yine de salt felsefe geleneği kesintiye uğramaksızın kalmıştır. Shelly'nin Oxford'tan atılmasına yol açan «Tanrı-tanımazlığın gerekliliği» adlı şiiri, Locke etkisiyle doludur. (Söz gelimi, şu ana tema: «Bir önerme ergiye (zihne) verildiğinde o ergi önermenin kurulduğu düşüncelerin uyuşkun olup olmadığını ayırt eder.»)

Kant'ın 1781'de yayınlanan *Salt Usun Eleştirisi*'ne değin eski Descartes, Spinoza ve Leibniz felsefî geleneğinin yeni bir empirik yöntemle kesin olarak yenilgiye uğratıldığı düşünüldü. Mamafih bu yeni yöntem Alman üniversitelerinde hiç egemen olmadı ve 1792'den sonra Fransız devriminin yarattığı dehşetten sorumlu tutuldu. Coleridge gibi, devrimci olup da devrimcilikten dönenler Kant'tan, Fransız tanrı-tanımazlığına karşı entelektüel bir destek buldular.

Almanlar Fransızlara karşı direnirken kendilerine dayanak olacak bir Alman felsefesine sahip oldukları için memnundular. Hatta Fransızlar bile, Napeolon'un düşüşünden sonra Jacobinciliğe karşı herhangi bir silaha sahip olmaktan sevinç duyuyorlardı. Bütün bu etmenler (faktörler) Kant'tan yana çıktı.

Kant, Darwin gibi kendisinin nefret edeceği bir deviniye yol açtı.

Liberal, demokrat ve barışçıydı Kant. Ama kendisini izleyenlerde bu özelliklerden hiç biri yoktu. Onlar kendilerine «liberal» adı vermişlerse bile yeni tür liberaldiler. Rousseau ve Kant'tan beri iki liberalizm okulu var olmuştur. Onlar, yumuşak ve sert başlı diye ayırt edilebilir.

Sert başlı liberalizm Bentnam, Ricardo ve Marx kanalıyle ve mantıksal aşamalarla Stalinciliğe; yumuşak başlı liberalizmse başka mantıksal sahnelerle Fichte, Byron, Carlyle ve Nietzche aracılığıyle Hitlerciliğe dönüşmüştür. Bu anlatım doğallıkla bütünüyle doğru sayılamayacak ölçüde şematiktir. Fakat bir harita ve anımsatıcı bir tablo görevi görür.

Düşünce evrimindeki aşamalar hemen hemen Hegelci dialektik yeteneğine sahipti. Öğretilerin her biri doğal görünen adımlarla karşıtlarına dönüşmüştü. Fakat, gelişimler sadece düşüncelerin içkin devinisinden doğmuş değildi. Onlara baştanbaşa dış koşullar ve bu koşulların insan

heyecanları içinde düşünülmesi egemen olmuştur. Durumun bu olduğu hemen göze çarpan bir olguyla anlatılabilir.

Liberalist düşünceler kısmen bile olsa Amerika'da bu gelişmeyi geçirmemiştir. Orada liberalizm Locke liberalizmi olarak kalmıştır.

İmdi, siyaseti bir yana bırakıp geniş olarak Avrupa ve İngiliz felsefesi adını verebileceğimiz iki felsefe okulu arasındaki ayrımları incelemeğe girişelim:

Önce bir yöntem ayrımı vardır: İngiliz felsefesi daha ayrıntılı, ve Avrupa felsefesine bakıldıkta daha parçalıdır. Belli bir genel ilkeyi benimsedi mi onun değişik uygulamalarını tümevarımsal olarak kanıtlamağa (ispat etmeğe) girişir.

Böylece Hume önceki bir izlenim olmaksızın hiç bir düşünce olmadığını açığa vurduktan sonra hemen şu karşı duruşu gözden geçirir: Benzer olan fakat özdeş olmayan iki renk gölgesi gördüğünüzü ve iki renk arasında aracı olan bir renk görmediğinizi varsayın, buna karşın (rağmen) böyle bir renk ayrımını ayırt edebilir misiniz?

Sorunu bir karara bağlamaz Hume ve kendi genel ilkesine karşıt olan bir kararın kendisi için tehlikeli olmayacağını, çünkü ilkesinin mantıksal değil empirik olduğunu söyler.

Leibniz'se monad'lar bilimini kurmak istediğinde kabaca şöyle bir usavurmaya girişir: Karmaşık olan, basit parçalardan kurulu olmalıdır. Basit olan uzanımlı olamaz. Böylece parçalardan kurulu hiç bir nen (şey) uzanımlı değildir. Uzanımlı olmayan, özdek (madde) değildir. Özdeksel (maddi) olmadığına göre ergiseldir. (zihinseldir) Sonuçta, bir masa gerçekte tinler topluluğudur.

Böylece birbirine karşıt iki okulun temel kanıtlamasını gözden geçirmiş olduk. Buradaki yöntem ayrımı aşağıdaki biçimde belirlenebilir:

Locke'ta ya da Hume'da nispeten alçak gönüllü (mütevazı) bir sonuç pek çok olgunun geniş olarak gözden geçirilmesiyle elde edilir. Hâlbuki Leibniz'te büyük bir tümdengelim yapısı, toplu iğne büyüklüğünde mantıksal bir ilke üzerine tersine bir piramit gibi kurulmuştur.

Leibniz'te eğer ilke bütünüyle doğru ve tümdengelimler bütünüyle geçerliyse her şey yolundadır. Fakat yapı sağlam değildir, en küçük bir esinti onu yerle bir etmeğe yeter.

Locke'ta ve Hume'daysa tersine, piramidin tabanı, gözlenmiş olguların yarattığı sağlam temel üzerine oturmuştur. Piramit aşağı doğru

değil yukarı doğru sivrileşir, darlaşır. Sonuçta denge sağlamdır. Herhangi bir esinti, herhangi bir yıkımla (felaketle) karşılaşılmadan geçiştirilebilir.

Bu yöntem ayrılığı Kant'ın empirik felsefeye bir şey katma gelişiminde yaşamıştır. Bir yandan Descartes'tan Hegel'e öbür yandan Locke'tan Stuart Mill'e değin değişmeden kalmıştır.

Yöntem ayrılığı başka değişik ayrımlarla bağlantılıdır. Metafiziği ele alalım önce:

Descartes Tanrı varlığı konusunda metafizik kanıtlar önermiştir. Onlardan en önemlisi XI. yüzyılda Canterbury başpiskoposu Sanctus Anselmus yönünden bulunmuştur. Spinoza'nın tanrısı sünnilerce tam anlamıyle Tanrı sayılmayan tüm-tanrısal (panteist) bir tanrıydı.

Ne olursa olsun Spinoza'nın kanıtları esas olarak metafizikti ve her önermenin özne ve yükleme sahip olması öğretisine geri götürülebilen türdendi. (Bunu anlayamamıştır Spinoza). Leibniz metafiziği de aynı temele sahipti.

Locke'ta onun başlattığı felsefi yönelim henüz bütünüyle palazlanmış değildir. O, Descartes'ın Tanrı varlığı hakkındaki kanıtlarının geçerliğini kabul eder. Berkeley bütünüyle yeni bir kanıt bulmuştur. Fakat yeni felsefenin, kişiliğinde bütünlüğe ulaştığı Hume, metafiziği bütünüyle hayırlamış ve metafiziğin ilgili olduğu konularda usavurmakla hiç bir nenin (şeyin) bulunamayacağını savunmuştu.

Empirik okulda yaşamıştır bu görüş. Onun karşıtı olan görüşse oldukça değişmiş olarak Kant'ta ve Kant ardıllarında yaşamış sürdürmüştür.

ETİK YÖNÜNDEN

Etik'te de her iki okul arasında bazı ayrımlar görülür.

Gördüğümüz gibi Locke beğeninin (zevkin) iyi olduğuna inanmıştı. XVIII ve XIX. yüzyıllar boyunca empirikler arasında egemen olan görüş buydu. Onların karşıtlarıysa tersine, beğeniyi, iğrenç bir nen olarak küçümsemişlerdi ve daha yüce görünen değişik ahlak sistemlerine sahiptiler.

Hobbes için değerli olan erkti. Spinoza belli bir noktaya değin Hobbes'la uyuşmuştu. Spinoza'da iki uzlaşmaz etik görüşü vardır. Onlardan biri Hobbes'un görüşü, öbürüyse iyinin Tanrı'yla mistik birleşimde bulunduğu görüşüdür. Leibniz, ahlaka önemli bir katkıda bulunmuş değildir.

Fakat Kant kendi ahlak sistemini üste çıkarmış ve metafiziğini ahlaksal öncüllerden türetmiştir. Kant ahlâkı önemlidir. Çünkü o, çıkarcılığa karşı, *a priori* ve «soylu» denen türden bir ahlaktır.

Kant'a göre eğer kardeşinizi sevdiğiniz için ona karşı müşfikseniz ahlaksal bir artama (meziyete) sahip değilsiniz. Bir davranış sadece, ona ahlaksal yasa katıldığında ahlaksal artama sahiptir. Beğeni iyi değilse de erdemli kişinin eziyet çekmesi tüzünsüzlüktür (adaletsizliktir). Bu dünyada erdemlinin eziyet çektiği sık sık ortaya çıkan bir durum olduğundan, onların ölümden sonra ödül aldığı başka bir dünya olmalı ve öbür dünyada tüzünü (adaleti) sağlayacak bir Tanrı bulunmalı. Tanrı ve ölümsüzlük konusundaki metafizik tanrı ve ölümsüzlük kanıtları hayırlanmalı, çürütülmez olan yeni ahlaksal kanıt kabul edilmelidir.

Kant'ın kendisi edimsel (pratik) işlerde müşfik ve insancı görüşe sahip bir insandı. Fakat mutluluğun iyi olduğunu kabul etmeyenlerin çoğu için aynı şey söylenemez. «Soylu» denilen ahlak biçimi, dünyayı düzenlemeğe çalışan girişimlerle (teşebbüslerle), insanları mutlu kılmağa çalışmamız gerektiği konusundaki dünyacı-görüşle olduğundan daha az ilgilidir.

Şaşırtıcı değildir bu. Mutluluk bizden çok başkalarına ilişkin (ait) olduğundan onu küçümsemek daha kolaydır. Genellikle mutluluğun yerini bir yiğitlik biçimi tutar. Bu, erke doğru bir itilimin bilinç dışı çıkış noktalarını ve zalimliğin mazeretlerini döker ortaya.

Ya da, değerli olan güçlü bir heyecan olabilir. Romantiklerde durum buydu. Böylesi, nefret ya da intikam gibi tutkulara karşı hoş görüye götürdü. Byron'un kahramanları tipiktir ve asla, örnek biçimleyecek davranışların insanı değildir.

İnsan mutluluğunu geliştirmek için ellerinden geleni yapanlar mutluluğun önemli olduğunu düşünenlerdir (böylesi umulur zaten). Yoksa onu daha yüce bir nene bakıldığında küçümseyenler değil.

Dahası bir insanın ahlak düzeni genellikle onun karakterini yansıtır ve iyilikseverlik duygusu genel mutluluk arzusuna götürür. Dolayısıyle, mutluluğun yaşantının sonu olduğunu düşünen kişiler daha iyiliksever olmağa yöneldikleri halde başka sonlar öneren kişilerde bilinç-dışı olarak zalimlik ve erk aşkının boyunduruğu altına girmişlerdir.

Bu ahlaksal ayrımlar değişmez biçimde değilse de siyasetteki ayrımlarla ilişkilidir genellikle. Gördüğümüz gibi Locke, inançlarında

henüz acemidir, hiç de otoriter değildir ve her sorunun özgür tartışmayla karara bağlanmasını ister. Gerek Locke'ta gerekse onu izleyenlerde sonuç reforma, fakat yavaş yavaş gerçekleşecek bir reforma inançtı.

Onların düşünce sistemleri parçalı ve değişik soruların değişik araştırmalarının sonucu olduğundan, siyasal görüşleri doğal olarak aynı karaktere sahip olmağa yöneldi. Locke ve ardılları tümü bir bloğun parçası gibi olan büyük programlardan kaçındılar ve her sorunu, kendi, artamını (meziyetini) esas alarak değerlendirdiler.

SİYASETTE

Felsefede olduğu gibi siyasette de Locke ve ardılları henüz acemi ve deneme evresindeydi (safhasındaydı). Öte yandan onların «siyaset alanında olup bitenlerin: bu zavallı durumunu bütünüyle kavrayabildiğini» düşünenler «onu parçalamağa ve insanları yerine göre daha yakın biçimde kalıba dökmeğe» daha çok istekliydiler. Bunu devrimciler olarak ya da var olan erklerin yetkisini arttırmak isteyen kişiler olarak yapabilirlerdi. Her iki durumda da geniş hedeflere varılması yolunda şiddetten kaçınılmamış ve barış sevgisi iğrenç olarak lanetlenmişti.

Locke'un ve ardıllarının büyük siyasal eksikliği modern görüş açısından onların özelgeye tapınmasıydı. Fakat onları bu açıdan eleştirenler bunu çok kez, kapitalistlerden çok daha zararlı hükümdarlar, aristokratlar ve militaristler sınıfı çıkarına yaptılar. Geliri, büyük bir çaba göstermeksizin ve anımsanmayacak bir tarihte başlamış alışkanlık uyarınca ayağına gelen aristokratik toprak sahibi, kendisinin para için çalışıp çabalayan bir kişi olduğunu düşünmez, devinili (hareketli) yüzeyin arkasında neler olduğunu, olup bittiğini araştıran da böyle olduğunu usuna getirmez.

İş adamıysa tersine bilinçli olarak servet toplamağa girişmiştir ve onun işlevliği (faaliyeti) de az çok alışılmamış biçimde olduğu halde onlar arazi sahibinin bir ağa gibi kibarca para toplama işine karşı duyulmayan bir kırgınlığı yansıtır. Yani, bu ortaçağ sınıf yazarlarında ve onları okuyanlarda durum buydu. Fransız ve Rus devrimlerinde belirdiği gibi köylüler için böyle değildi. Fakat köylü sınıfının sesi çıkmaz ki!

Locke okulunun karşıtları çoğunlukla, yiğitlikten hoşlandıkları, rahat ve huzuru küçümsedikleri için savaşa hayrandı. Çıkarcı bir ahlak sistemi benimsemiş olanlar tersine pek çok savaşa aptallık gözüyle bakmışlardır.

Yine bu en azından XIX. yüzyılda, onları ticareti duraksattığı için savaştan hoşlanmayan kapitalistlerle bağdaştırmıştı.

Kapitalistlerin savaştan hoşlanmama gerekçesi doğallıkla salt çıkarcıydı fakat genel çıkarla militaristlerden ve onların edebiyatçı destekleyicilerinden daha uyuşkun sonuçlara yol açmıştı.

Kapitalistlerin savaşa karşı tutumlarının zaman zaman oynamalar gösterdiği doğrudur. İngiltere'nin XVIII. yüzyıldaki savaşları Amerikan savaşı dışında bütünüyle kazançlıydı ve iş adamlarınca desteklenmişti. Fakat XIX. yüzyılın sonlarına değin iş adamları barıştan yana çıktı. Modern zamanlardaysa büyük iş adamları her yerde doğal devletle öyle iç içe ilişkilere girmişti ki durum büyük ölçüde değişti. Fakat imdi bile hem İngiltere'de hem Amerika'da büyük iş adamları savaştan hiç hoşlanmamaktadır.

Aydınlanmış kişisel çıkar, doğallıkla gerçeklerin en büyüğü değildir. Fakat, aydınlanmış kişisel çıkarı kötüleyenler onun yerine, şans eseri ya da tasarımla, nefret, kıskançlık veya erk aşkı gibi daha kötüsünü geçirirler çok kez. Kaynağını Locke'a borçlu olan ve aydınlanmış kişisel çıkarı savunan okul, onu yiğitlik ve fedakârlık adına küçümseyen okullara bakıldığında insan mutluluğunu artıracak çok ve insan sefaletini arttıracak az iş görmüştür.

İlk endüstrileşmenin yarattığı dehşeti unutmuş değilim. Fakat sonradan sistem içinde nen durulmuştur. O endüstrinin korkunçluklarını ileri sürenlere karşı, Rus köleliğini, savaşın kötülüğünü ondan doğan korku ve nefreti, eski sistemleri — onlar canlılığını yitirdiğinde bile — korumağa çalışanların insan gelişme ve aydınlanmasına karşı çıkardıkları kaçınılmaz engeli ileri sürüyorum.

XX. KONU BERKELEY

George Berkeley (1685-1753) felsefede özdeği (maddeyi) hayırlaması dolayısıyle önemlidir. İleri sürdüğü basit kanıtlarla desteklemiştir bu hayırlamayı. Özdeksel (Maddî) nesnelerin sadece algılanarak var olduğunu savunmuş, söz gelimi, bir ağacın ona bakan bir kişi bulunmadığında var olmayacağı yolundaki karşı duruşa Tanrı'nın tüm (daima) her şeyi algıladığını söyleyerek karşılık vermişti.

Eğer Tanrı olmasaydı, özdeksel (maddi) nesneler olarak düşündüğümüz her nen sadece biz kendisine baktığımızda var oluverecek sallantılı bir yaşantıya sahip olacaktı. Fakat mademki Tanrı vardır onun algıları dolayısıyle ağaçlar, kayalar ve taşlar, sağduyu varsaydığı sürece bir bir varlığa sahiptirler.

Berkeley'in kanısına göre bu, Tanrı'nın varlığı konusunda ağırlığı olan bir kanıttır. Ronald Knox'un cevaplı bir tekerlemesi Berkeley'in maddi nesneler kuramını sürer ileri:

Bir delikanlı vardı
Diyordu ki:
«Tanrı
Acayip bulmalı
Çokça
Görürse ağacın varolduğunu
Kimseler yokken dünyada»
Cevap
Saygıdeğer Efendim
Şaşırmanız yersiz
Tüm dünyadayım ben
Belli belirsiz
Ağacın var olması bundan
Onu hep gözlediğimi
Anlamalısın gayrı

İmza:
Seni çok seven
Tanrı

İrlandalıydı Berkeley ve Dublin’deki Teslis Koleji öğretim üyesiydi henüz 22 yaşındayken. Swift yönünden saraya takdim edildi. Swift’in karısı Vanessa, malının yarısını Berkeley’e bıraktı.

Berkeley, kendisine bırakılan parayla Bermuda adalarında bir kolej kurmayı tasarladı. Bu erekle Amerika’ya gitti. Fakat, Rhode adasında üç yıl kaldıktan sonra (1728-1731) yurduna döndü ve tasarıyı bir yana bıraktı.

Şu tanınmış mısraların yazarı oydu:

Batıya doğru genişliyor
Batıya doğru
Alabildiğine
İmparatorluğun yolu

California’daki Berkeley kenti bu şiir dolayısıyle almıştır adını. Berkeley 1734’de Cloyne piskoposu oldu. Daha sonra tansıksal (mucizevi) olağanüstü tıbbi özellikler yüklediği katran üzerinde çalışmaları yüzünden felsefeyi bırakmıştır. Onun tanıtına (tasvirine) göre katran sevinç veren fakat esrik (sarhoş) etmeyen bir içki sağlıyordu. Cowper’in çaya yüklediği için sonradan daha iyi bilinen bir duyuydu bu.

Berkeley en iyi yapıtlarını henüz gençken, çok gençken vermiştir:

1. Yeni Görü Kuramı (1709)
2. İnsan Bilgisinin İlkeleri (1710)
3. Hylas’la Philonous Aytışımı (Dialogu) (1713) bu arada sayılabilir.

Onun 28 yaşından sonra yazdıkları daha az öneme sahiptir. Çekici yazma yöntemine sahip bir yazardı.

Onun özdeğe (maddeye) karşı kanıtı en kandırıcı biçimde *Hylas’la Philonous* Aytışımında ortaya koymuştur. Bu aytışımlardan sadece birincisinin ve ikincisinin başlangıcını ele almak niyetindeyim. Ondan sonrası bana pek önemli görünmüyor.

Yapıtın ele alacağım bölümünde Berkeley, belli bir önemi olan vargı lehine geçerli kanıtlar koyar ortaya. Fakat bunlar, onun kanıtladığını düşündüğü vargıyı pek de bütünüyle desteklemez. Bütün gerçekliğin zihinselliğini kanıtladığı sonucuna varan Berkeley’in saptadığı, bizim nenleri (şeyleri) değil nitelikleri algıladığımız ve niteliklerin algılayana göreli olduğudur.

Bana *Aytışımlar'da* önemli görüneni eleştirisel olmayan biçimde öyküleyecek (hikâye edecek) sonra eleştiriye girecek ve en sonunda sorunları bana göründükleri gibi dile getireceğim:

AYTIŞIMLAR

Aytışımlardaki karakterler ikidir.

1. Bilimsel öğrenim görmüş kamu duyusunu temsil eden Hylas.

2. Berkeley'i temsil eden Philonous.

Birkaç iltifatlı sözden sonra Hylas, Philonous'un kanıları hakkında onun özdeksel (maddi) töze inanmadığı sonucuna varan tuhaf şeyler işitmiş olduğunu söyler ve şöyle haykırır:

«Kamu duyusu için madde diye bir nen olmadığına inanmaktan daha ürpertici daha kuşku dolu bir nen olabilir mi ?»

Philonous, «duyulur nenlerin gerçekliğini yani doğrudan doğruya duyularla kavrananı hayırlamadığını, sadece renklerin nedenlerini görmediğimizi ya da seslerin nedenlerini duymadığımızı ileri sürüyorum» der. Hylas'la Philonous duyuların çıkarım yapmadığında uzlaşır.

Philonous görüyle sadece ışığı, rengi, biçimi, işitmekle sadece sesleri v.ö. anladığımızı; sonuçta duyulur niteliklerden ayrı olarak, duyulur hiç bir nen bulunmadığını ve duyulur nenlerin, duyulur niteliklerden ya da duyulur niteliklerin birleşimlerinden başka bir nen olmadığını işaret eder.

Philonous daha sonra «duyulur nenlerin gerçekliğinin, algılanmakla olanaklı olduğunu» ve «sadece var olmanın bir nen algılanmanın başka nen» olduğunu Hylas'ın kanısına karşı saptamağa girişir. Duyu verilerinin ergisel (zihinsel) olduğu Philonous'un değişik duyuları ayrıntılı olarak tartışmakla desteklediği bir tezdir. O sıcak ve soğukla başlar. Aşırı sıcak, ona göre acıdır. Acı ergide olmalıdır. Böylece sıcaklık ergiseldir. Benzer kanıt soğuğa da uygulanır. Ilık su hakkındaki ünlü kanıtla desteklenir. Bir elinizi sıcak, öbür elinizi soğuk suya soktuktan sonra ikisini birden ılık suya batırırsanız bir eliniz ılık suyu soğuk, bir eliniz sıcak bulacaktır. Kanıt, Hylas'ı kandırmağa elverir. Ve o «sıcakla soğuğun sadece ergilerimizde var olan duyumlardan ibaret bulunduğunu» kabul zorunda kalır. Fakat, öbür duyulur niteliklerin kalacağını umar.

Sonra tadları ele alır Philonous. Tadlı bir tadın beğeni (zevk) ekşi bir tadınsa acı, beğeni ve acının ergisel (zihinsel) olduğunu belirtir. Aynı kanıt

kokulara da uygulanır. Çünkü onlar da hoş ya da hoş değildir.

SESE DE KURTULUŞ YOK

Hylas hiç değilse sesi kurtarmak için esaslı bir çıkış yapar. Onun havadaki devini olduğunu ve bu devininin bir boşluk içinde ses olmadığının görülmesiyle gözlenebileceğini söyler. Ona göre «bizce kavranan biçimdeki sesle, kendi içindeki ses ya da bizim dolaysız olarak kavradığımız sesle, biz olmadan da var olan ses» arasında bir ayrım yapılmalıdır.

Philonous, Hylasın «gerçek» ses adını verdiği nenin bir devini olarak görülüp hissedilebileceğini, fakat kesinlikle işitilemeyeceğini ileri sürer. Dolayısıyle o, bizim algıdan bildiğimiz şekildeki ses değildir. Bunun üzerine Hylas «seslerin de zihin olmaksızın gerçek bir varlığa sahip olmadıklarına» inanır.

Ardından renklere gelir sıra. Hylas güvenle girişir söze:

«Bağışlayın ama, renkler biraz farklı. Herhangi bir nen bizim onları nesneler üzerinde görüşümüzden daha açık olabilir mi?» Ergi olmaksızın var olan tözler, kendileri üzerinde gördüğümüz renklere sahip olmaz mı?»

Fakat Philonous bu görüşü savuşturmakta güçlük çekmez. Güneş batarken bulutların aldığı kırmızı ve altınımsı renklerle işe başlar ve bulutun ona yaklaştıkça değişik renkler aldığını ve ilk kırmızı ve altın sarısı rengini kaybettiğini belirler. Bir mikroskopla yapılan ayrıma ve sarılık hastalığına yakalanmış bir kişinin her şeyi sarı gördüğüne; çok küçük böceklerin bizim görebildiğimizden daha küçük nesneleri görmesi gerektiğine değinir.

Bunun üzerine Hylas, rengin nesnelerde değil ışıkta bulunduğunu ve ince akışkan bir töz olduğunu anlatmağa girişir. Philonous'sa ses durumunda olduğu gibi Hylas'a göre «gerçek» renklerin, gördüğümüz kırmızı ve maviden ayrımlı (farklı) bir nen olduğunu ve bunun da o renkleri açıklamağa yeterli olmadığını anlatır.

Bunun üzerine Hylas, ikinci tür bütün nitelikleri aradan çıkartır. Fakat birinci tür niteliklerin, özellikle biçim (şekil) ve devinin dıştan düşünmeyen tözlerde içkin olduğunu savunur. Philonous buna nesnelerin yakından büyük uzaktan küçük göründüğü ve devininin bir kişiye çabuk başkasına yavaş görünebileceği karşılığını verir.

Hylas yeni bir çıkış yapar. Nesneyi duyumdan ayırmak suretiyle hata işlediğini kabul eder. Algı eyleminin ergisel (zihinsel) olduğunu, fakat

algılanan nenin öyle olmadığını ileri sürer. Söz gelimi renkler ergi olmaksızın düşünmeyen bir tözde gerçek bir varlığa sahiptir.»

Philonous buna şöyle cevap verir:

«Duyularla ilgili herhangi bir dolaysız nesne, yani herhangi bir düşünce ve düşünce birleşiminin düşünmeyen bir tözde ya da bütün zihinler dışında var olması kendi içinde açık bir çelişmedir.»

Kanıtın bu noktada artık empirik değil mantıksal olduğu görülmektedir. Birkaç sahife sonra Philonous «dolaysız olarak algılanan bir düşüncedir ve ergi (zihin) dışında bir düşünce var olabilir mi» der.

Töz hakkındaki metafizik bir tartışmadan sonra, Hylas, nesneleri uzaktan gördüğü kanıtıyla görel duyumların tartışmasına girer. Philonous buna, onun düşlerde görülen ve herkesin ergisel (zihinsel) olduğunu kabul ettiği olaylar hakkında da doğru olduğu, dahası bu uzaklığın görüyle algılanmadığını, deneyim sonucunda bir yargıya bağlanabileceğini, kör doğmuş fakat ilk kez görme elde etmiş birine, gören nesnelerin uzak görünmeyeceğini söyleyerek karşı durur.

İkinci aytışımın başlangıcında Hylas, beyindeki belirli izlerin duyumların nedeni olduğunda direnir fakat Philonous «beyin duyulur nen olduğundan sadece ergisel olarak var olur» der.

Aytışımın öbür bölümü daha az ilginçtir ve ele alınmağa değmez.

ELEŞTİRİ

İmdi, Berkeley’in savunduğu düşüncelerin eleştirsel bir açıklanımını yapalım:

Onun kanıtı iki bölümden biçimlenir. Birinde o, bizim özdeksel (maddî) nenleri algılamadığımızı değil, sadece renkleri, sesleri v.ö. sini algıladığımız ve bunlarınsa ergisel «zihinsel» olduğu ya da «ergide bulunduğu»nu ileri sürer. Birinci noktadan onun görüş açısı bütünüyle tutarlıdır. Fakat ikincisi açısından Berkeley, «ergisel» sözcüğünün tanımının yokluğu dolayısıyle güçsüzdür.

O gerçekte her nenin ya özdeksel ya da ergisel olması gerektiği, hiçbir nenin bu iki niteliğe birden sahip olamayacağı görüşüne dayanır.

Berkeley bizim «nenleri» ya da «özdeksel tözleri» değil nitelikleri algıladığımızı ve kamu duyusunun tüm bir «nen» saydığı değişik

niteliklerin, her birinden ve bütününden tüm ayrı bir tözde içkin olduğunu ileri sürdüğünde onun usavurması kabul edilebilir.

Fakat birinci derecedekiler dahil, duyulur niteliklerin «ergisel» olduğunu söylemeğe giriştiğinde kanıtlar tüm başka türdendir ve çok değişik geçerlik derecelerine sahiptir. Bazı kanıtlar, mantıksal zorunluğu saptamağa girişir bazılarıysa daha empiriktir.

MANTIKSAL KANITLAR

İmdi mantıksal zorunluğu saptamağa çalışan kanıtları gözden geçirelim:

Philonous «dolaysız olarak kavranan bir düşüncedir, herhangi bir düşünce ergi dışında var olabilir mi?» der. Bu, uzun bir «düşünce» tartışmasını gerektirecektir.

Eğer düşünce ve algının özneyle yüklem arasında bir ilişki olduğu kabul edilirse özneyle özdeş tutmak ve ergide» hiç bir nen bulunmadığını, sadece «ergi karşısında» bazı yüklemler bulunduğunu savunmak olanaklı olacaktır. Berkeley, algılama eylemini algılanan yüklemden ayırt etmemiz ve birincisinin ergisel (zihinsel) ikincisinin de ergi dışı olduğu görüşünü tartışır.

Onun bu görüşe karşı kanıtı karanlıktır ve Berkeley gibi, ergisel töze inanan herhangi biri için onu hayırlayacak hiç bir geçerli araç olmadığından zorunlu olarak karanlıktır. Berkeley «herhangi bir dolaysız duyu nesnesinin düşünmeyen bir tözde ya da bütün ergilerin dışında var olması görüşü kendi içinde çelişmelidir» diyor. Burada şöyle bir yanlışlık vardır.

«Bir yeğen için bir amca olmadan var olmak olanaksızdır. İmdi, Bay A bir yeğendir dolayısıyle onun bir amcaya sahip olması mantıksal olarak zorunludur.»

Doğallıkla Bay A'nın bir yeğen olması koşuluyla mantıksal olarak zorunludur bu cümle. Yoksa Bay A'nın çözümlenmesiyle ortaya çıkarılacak herhangi bir durum dolayısıyle değil. Böylece eğer bir nen duyu nesnesiyse bir ergi (zihin) onunla ilgilenmiştir. Fakat bu, aynı nenin duyu nesnesi olmadan var olamayacağı anlamına gelmez.

Algılanan nen konusunda da benzer bir yanlışlık vardır. Hylas kimsenin algılamadığı ve hiç de bir ergide bulunmayan bir ağaç imgeleyebileceğini (tasavvur edebileceğini) savunur. Philonous, Hylas'ın ne

tasavvur ederse etsin onun kendi zihninde olduğunu dolayısıyle var sayılan evin yine zihinsellikten öteye geçmediği karşılığını verir.

Hylas buna karşılık şunları diyecektir:

«Ergide evin imgesi ne sahip olduğunu ereklemiyorum. Başka birinin imgelemediği bir ev imgelediğimi söylediğimde demek istediğim; 'hiç kimsenin imgelemediği bir ev vardır' ya da daha iyisi 'bir kişinin ne algıladığı ne imgelediği bir ev vardır' önermesini anlayabildiğimdir.»

Bu önemle, bütünüyle anlaşılır sözcüklerden kuruludur ve sözcükler yerli yerinde kullanılmıştır. Bu önermenin doğru olup olmadığını bilmiyorum. Fakat onun çelişmeli olduğunun gösterilemeyeceğinden eminim. Ona çok yakından benzer bazı önermeler kanıtlanabilir.

Söz gelimi: İki tam sayının olanaklı çarpımlarının sayısı sonsuzdur. Böylece hiç düşünülmeyen bazı çarpımlar var demektir. Berkeley'in kanıtı geçerliyse böyle bir nenin olanaksız olduğunu kanıtlayacaktır.

Buna içerilen yanlış çok bilinen sıradan bir yanlıştır. Biz deneyimden türetilen kavramlar aracılığıyle üyelerinden bir kısmı ya da bütünü deneyimlenmeyen sınıflar hakkında anlatımlar kurabiliriz.

«Çakıl taşı» gibi eksiksiz sıradan bir kavramı alalım ele. Algıdan türemiş empirik bir kavramdır bu. Fakat bundan algılanmayı «çakıl taşı» tanımı tanımlarken işin içine katmadıkça bütün çakıl taşlarının algılandığı sonucu çıkmaz.

Bunu yapmadıkça «algılanmamış çakıl taşı»na mantıksal olarak itiraz edilemez, bu olguya rağmen onun bir örneğini algılamak güçtür, olanaksızdır.

Şematik olarak kanıt aşağıdaki gibidir:

Berkeley, «duyulur nesneler duyulur olmalı. A duyulur nesnedir, dolayısıyle duyulur olmalıdır.» der.

Fakat eğer «olmalıdır» bir mantıksal gerekimi gösteriyorsa kanıt sadece, A duyulur bir nesne «olmalıysa» geçerlidir. Kanıt, A'nın duyulur olma dışındaki özelliklerinden, onun duyulur olduğunun çıkarımlanacağını belirlemez. Söz gelimi, gördüklerimizden içkin olarak ayırt edilemeyen renklerin görülmemiş olamayacağını kanıtlamaz.

Fizyolojik temellerle bunun vuku bulmayacağına inanabiliriz, fakat böyle nedenler empirik değildir. Mantık söz konusu olduğunca, göz ya da beyin bulunmayan yerde rengin olmamasını gerektiren bir neden yoktur.

EMPİRİK KANITLAR

İmdi Berkeley'in empirik kanıtlarına geliyorum. Önce empirik ve mantıksal kanıtları birleştirmek bir güçsüzlük bilgisidir. (zayıflık işaretidir). Çünkü mantıksal kanıtlar, eğer geçerliyse empirik kanıtları gereksiz kılar. (Söz gelimi, «dün gece esrik geldim. İki kadeh atmıştım sadece. Hem benim yalpa vurarak yürüdüğümü herkes bilir» anlatımında görüldüğü gibi) Eğer bir karenin daire olamayacağını ileri sürüyorsam, bilinen herhangi bir kentteki daire biçiminde bir meydanın kare olmadığı olgusuna başvurmam. Fakat biz mantıksal kanıtları hayırladığımızdan, empirik kanıtları kendi değerleri açısından göz önünde tutmak gerekli olacaktır.

Empirik kanıtlardan ilki tuhaftır: «En şiddetli ve en yoğun sıcaklık derecesi çok büyük acı olduğundan» nesnede olamaz ve biz algılamayan herhangi bir neni acı ya da beğeniye yetenekli varsayamayız.

Berkeley'in yararlandığı «acı» sözcüğünün anlamı kapalıdır. Acılı bir duyu niteliği ya da bu niteliği taşıyan duyum demek olabilir o. Kırık bir ayağın acı verdiğini söyleriz ve bununla ayağın ergide (zihinde) olduğunu ereklemeyiz. Aynı biçimde sıcaklık acıya yol açabilir ve onun bir acı olduğunu söylediğimizde ereklememiz gereken bundan ibaret olabilirdi. Böylece, Berkeley'in bu kanıtı güçsüzdür.

Ilık sudaki sıcak ve soğuk ellerle ilgili kanıt, doğrusunu söylemek gerekirse sadece bizim bu deneyimde algılandığımızın sıcak ve soğuk değil daha sıcak ve daha soğuk olduğunu saptar. Onların öznel olduğunu kanıtlayacak bir nen yoktur.

Tadlar konusunda beğeni ve acıdan türeyen kanıt yinelenir: Tatlılık bir beğeni ve ekşilik, acılık bir acıdır. Böylece ikisi de ergiseldir. Aynı zamanda ben iyi olduğumda tadı tatlı olanın hasta olduğumda acı bir tad vereceği de ileri sürülür. Çok benzer kanıtlar renkler konusunda da kullanılır. Onlar hoş ve nahoş olduklarından «herhangi bir ergide değil, algılayan bir töz ya da ergide vardırlar.»

Berkeley burada ve her yerde özdekte içkin olmayanın, ergisel bir tözde içkin olması gerektiğini, bir nenin hem ergisel hem özdeksel olamayacağını düşünür.

Ses konusundaki kanıt *ad hominem*'dir (insan mizacına uygundur). Hylas seslerin gerçekte sadece havadaki deviniler olduğunu söyler. Philonous, eylemlerin görülebileceği ya da hissedilebileceği fakat

işitilemeyeceği, bu bakımdan «gerçek» seslerin duyulmaz olduğu yanıtını verir.

Devini algıları Berkeley'e göre öbür algılar gibi öznel olduğundan pek dürüst kanıt değildir bu. Hylas'ın gerekli saydığı deviniler, algılanmamış ve ayırt edilmemiş olmalıdır. Buna karşın Hylas, işitilen sesin fizikçe nedeni sayılan hava devinileriyle özdeş tutulamadığına işaret ettiği sürece geçerlidir o.

BİRİNCİ DERECE NİTELİKLER

Hylas ikinci derecedeki nitelikleri bir yana bırakmıştır. Fakat, henüz birinci derecedekileri yani uzanım, biçim, sertlik, ağırlık, devini ve sükûneti bırakmak niyetinde değildir. Kanıt doğallıkla uzanım ve devini üzerinde yoğunlaşır, «Eğer nenler gerçek hacme sahipseler» der Philonous, bir nen aynı zamanda değişik hacimde olamaz yine de, yakından daha büyük, uzaktan daha küçük görünür.

Eğer devini, gerçekten nesnedeyse aynı devininin birine hızlı başkasına yavaş görünmesi nedendir?

Bu gibi kanıtlar sanırım algılanan uzayın öznelliğini kanıtlamalı. Fakat bu öznellik fizikseldir. Bir fotoğraf makinesi için de eş ölçüde doğrudur o. Böylece biçimin ergisel olduğunu belirlemez.

İkinci aytışımda Philonous, o noktaya değin olan tartışmayı şu biçimde toparlar:

«Tinlerden ayrı olarak bütün bildiğimiz ya da imgelediğimiz kendi düşüncelerimizdir.» Philonous doğallıkla tinleri bu işte ayrıl (istisna) saymamalıydı. Çünkü özdek (madde) ölçüsünde tinleri de bilmek olanaksızdır. Kanıtlar gerçekte her iki durum için birbirinin özdeşidir.

Artık, Berkeley yönünden ortaya atılan türden kanıtla hangi olumlu sonuçlara ulaşabileceğimizi görelim:

Bizim bildiğimiz nenler duyulur nitelikler kümesidir. Söz gelimi bir masa, onun görüsel biçiminden, sertliğinden, üzerine vurulduğu zaman çıkardığı gürültüden ve kokusundan (eğer varsa) biçimlenir. Bu değişik nitelikler, deneyimde bazı süreklilikler sahiptir. Bu süreklilikler kamu duyusunu o niteliklerin tek bir «nen»e ilişkin olduğunu düşünmeye götürür.

Fakat «nen» ya da «töz» kavramı algılanan niteliklere bir nen eklemez ve zorunsuzdur.

Bu noktada dayandığımız temel sağlamdır.

ALGILAMA

Fakat imdi kendi kendimize «algılama nedir?» diye sormalıyız. Philonous duyulur nenlerin gerekliliğini algılanmakta olduğumuzu ileri sürmekte, ama bize algılamayla ne ereklediğini söylememektedir. Onun hayırladığı ve algılamanın özneyle algı arasındaki bir ilişki olduğunu söyleyen bir kuram vardır. Philonous «ben» in (ego'nun) bir töz olduğuna inandığından bu kuramı pekâlâ kabul edebilirdi. Fakat etmemiştir.

Temel ben kavramını hayırlayanlar için bu kuram olanaksızdır. O halde bir şeye «algı» demekle ne kastediliyor? O, söz konusu bir şeyin vuku bulduğunu söylemekten daha fazla bir şey midir? Berkeley'in ana ilkesini tersine çevirip gerçekliğin algılanmakta bulunduğunu, algılanmanın gerçek olma yolunda olanaklı olduğunu söylemek yerine, algılanmak için gerçek olmak gerektiğini söyleyemez miyiz?

Bu olabilirse de, Berkeley kavranmamış nenler bulunmasının mantıksal açıdan olanaklı olduğunu yani ruhsal tözlerin kavranmamış olduğunu savunur. Biz bir olayın kavranmış olduğunu söylediğimizde, onun ortaya çıktığını söylemekten daha çok nen ekleriz (şey kastederiz).

Nedir o daha çok nen? Kavranan ve kavranmayan olaylar arasındaki açık ayrım, birincisinin anımsanabileceği, ikincisinin anımsanmayacağıdır. Başka bir ayrım var mıdır?

ANIMSAMA

Anımsama, bizim az çok «ergisel» adını verdiğimiz görüntülere özgü cins cins sonuçlardan bir cinsidir. Bu sonuçlar, alışkanlıkla bağlantılıdır. Eli yanan bir çocuk ateşten korkar. Bir maşa için böyle bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte fizyologlar, alışkanlık ve benzer durumları sinir dokusunun karakteristiği sayar ve fizikalist yorumdan ayrılma gereği duymazlar.

Fizikalist dilde bir olayın, eğer o belli türde sonuçlara sahipse kavrandığını söyleyebiliriz. Bu anlamda bir ırmağın, kendisinin derinleşmesine yol açan yağmuru «kavradığı» ya da «algıladığı»nı ve ırmak vadisinin düşen yağmurun «bellek»i olduğunu söyleyebiliriz.

Fizikalist terimlerle tanıtlandığında, alışkanlık ve bellek, ölçülü özdekte (maddede) bütünüyle yok değildir. Bu açıdan, canlı ve ölü özdek arasındaki ayrım sadece bir derece ayrımdır.

Bu görüşte, bir olayın «kavrandığını» söylemek, onun belli türde sonuçları olduğunu söylemektir. Tüm olayların bu tür etkilere sahip olduğunu varsaydıracak mantıksal ya da empirik bir neden yoktur.

Bilgi kuramı, değişik bir çıkış noktası biçimler. Biz burada tamamlanmış bir bilimden değil, bilime karşı inancımızın temelini neyin biçimlediği sorusundan işe girişmekteyiz. Berkeley'in yapmakta olduğu budur. Burada önceden «algılama işini» tanımlamak gerekli değildir. Yöntem ana çizgileriyle şudur:

Çıkarmışız bildiğimizi hissettiğimiz önermeleri derlerken bunların çoğunun tek tek, tarihli olaylarla alış verişi olduğunu görürüz. Bu olayları biz, «algı» diye tanımlarız. Böylece algılar çıkarımsız bildiğimiz olaylardır. Hiç değilse, belleğe de yer bırakmak için konuşalım: Bu tür olaylar bir ara algı olmuş olan olaylardır.

O halde biz, şu soruyla karşılaşmaktayız: Kendi algılarımızla başka olayları çıkarımlayabilir miyiz? Dört durum olanaklıdır burada. Onlardan ilk üçü, idealizm biçimleridir.

DÖRT DURUM

1. Benim şimdiki algılarım ve anılarımdan, başka olaylara doğru bütün çıkarımların gerçekliğini bütünüyle hayırlayabiliriz. Bu görüş, çıkarımı tümdengelime özgü kılan birince benimsenebilir. Herhangi bir olay ya da olaylar grubu, mantıksal olarak tek başına olma yeteneğine sahiptir. Böylece hiç bir olay grubu, başka olayların varlığı için göstersel kanıt sağlamaz.

Böylece, eğer biz çıkarımı tümdengelime özgü kılarsak, bilinen dünya bizim biyografimizde kavradığımız olaylara ya da —bellek kabul edilirse— kavramış olduğumuz olaylara özgü kalır.

2. Genel olarak anlaşıldığı biçimde, solipsizm olan ikinci durum, algılarımızdan bir çıkarıma, fakat sadece biyografimizdeki başka olayların çıkarımına elverir.

Söz gelimi uyanık olduğumuz herhangi bir anda, ayırt etmediğimiz duyulur nesneler bulunduğu görüşünü ele alalım: Biz, kendi kendimize bir

nen demeden pek çok nen görürüz. Hiç değilse öyle görünür. Gözlerimizi hiç bir devini görmediğimiz bir çevreye dikerek bir biri ardınca değişik nenler gözleyebiliriz ve onların biz ayırt etmeden önce de var olduklarını söyleyebiliriz, ve biz onları ayırt etmeden onların bilgi kuramının verileri olmadığına kanaat getiririz.

Gözlediğimizden yaptığımız bu derece bir çıkarımı herkes yapar düşünmeden. Bilgimizin deneyim sınırı ötesine, yersiz yere taşmasından kaçınmak isteyenler bile.

3. Söz gelimi Eddington gibi kişilerce savunulduğu anlaşılan üçüncü durum kendi deneyimlerimizdekilere benzer başka olaylar çıkarımlamanın olanaklı olduğu dolayısıyle söz gelimi kendimizce değil, başkalarınca görünen renkler, başkaları yönünden hissedilen diş ağrıları, başkaları yönünden duyulan beğeni, çekilen acı v.ö. gibi durumlar olduğuna inanma hakkımız bulunduğu, fakat kimsenin deneyimlemediği ve herhangi bir ergi parçasını biçimlemeyen olayları çıkarımlamağa hakkımız bulunmadığı konusundaki görüştür.

Bu görüş, gözlemim dışında bulunan olaylara doğru çıkarımın benzetmeyle (analojiyle) yapıldığı ve kimsenin deneyimlemediği olayların benzer çıkarımları garanti edebileceği ölçüde benim verilerime yeter ölçüde benzemeyeceği söylenerek savunulabilir.

4. Dördüncü durum, kendi deneyimlerime ve başkasının deneyimlerine ek olarak kimsenin deneyimlemediği olaylar da olduğunu (ben uykudayken ya da yatak odam zifiri karanlıkken oradaki mobilyam gibi) savunan geleneksel fizik ve kamu duyusunun bir parçasıdır.

G. E. Moore bir kez, trenlerin sadece istasyonda durdukları zaman tekerleklere sahip olduğunu söyleyen idealistleri, yolcuların trende kaldıkları için tekerlekleri görmediğini söyleyerek suçlamıştı. Kamu duyusu tekerleklerin, onlara baktığımızda birden var olduklarına ve kimse bakmadığı zaman var olmak zahmetine katlanmadıklarına inanmayı kabul etmez.

Bu görüş noktası bilimsel olduğunda o, gözlenmemiş olayların çıkarımını nedensel yasalara dayandırır.

Şimdilik, bu dört görüş açısından biri üzerinde karar vermek istemiyorum. Eğer bir karar vermek olanaklıysa, göstersel olmayan çıkarım ve belkilik (ihtimaliyet) kuramının inceden inceye araştırılmasıyle ortaya konur bu.

Benim önerdiğim, bu sorularda tartışılmış olanların mantıksal yanlışlarını bulup çıkarmaktır.

Görmüş olduğumuz gibi Berkeley sadece ergilerin (zihinlerin) ve ergisel olayların var olabileceğini kanıtlayan mantıksal nedenler bulunduğunu düşünmüştür. Öte yandan Hegel ve onu izleyenler de aynı görüşü başka nedenlerle savunmuşlardır. Bunun bütünüyle yanlış olduğuna inanıyorum.

«Evvel zaman içinde, bu gezegende yaşantı olmadığı sıralar» gibi bir anlatım doğru olsun yanlış olsun, mantık temeliyle «kimsenin ortaya koymadığı çarpımlar vardır» anlatımından daha çok kınanamaz. Gözlenmek ya da bir algı olmak, sadece belli türden etkilere sahip olmaktır. Bütün olayların bu türden etkilere sahip olmasını gerektirecek mantıksal nedenler yoktur.

Bununla birlikte başka tür bir kanıt da vardır. Bir metafizik olarak idealizmi kurmadığı halde (geçerliyse) onu edimsel (pratik) bir politika olarak kuran bir başka kanıt da bulunmaktadır. Doğrulanmaz bir önerme hiç bir anlama sahip değildir. Doğrulamanın algılara dayandığı, böylece aktüel ve olanaklı algılar dışınd11ki herhangi bir neni dile getiren önermenin anlamsız olduğu söylenir.

Sanırım bu görüş sıkı sıkıya yorumlanırsa bizi yukarki dört kuramın birine bağlayacak ve bizim açıkça ayırt etmediğimiz herhangi bir nen hakkında konuşmamızı engelleyecektir.

Eğer öyleyse, kimsenin edimde (pratikte) savunamayacağı bir görüştür o. Edimsel temelde savunulan bir kuram için eksikliktir böylesi.

Tüm doğrulama sorunu ve onun bilgiyle olan ilişkisi güç ve karmaşıktır. Böylece şimdilik bir yana bırakacağım onu.

Yukarki kuramlardan dördüncüsü, hiç kimsenin ayırt etmediği olayları kabul eden kuram geçersiz kanıtlarla da savunulabilir. Nedenselliğin *apriori* olarak bilindiği ve nedensel yasaların algılanmamış olaylar olmadıkça olanaksız olduğu kabul edilebilir.

Ona karşıt olarak nedenselliğin *a priori* olmadığı ve gözlenen düzenliliğin algılarla ilişkili olduğu ileri sürülebilir.

Fizik yasalarına inanmaya iten neden ne olursa olsun, onun algılarla ileri sürülmesi gerektiği anlaşılıyor. Anlatım garip ve karmaşık olabilir. Son zamanlara değin bir fizik yasasından beklenen süreklilik karakteristiğinden yoksun olabilir. Fakat onun olanaksız olması çok güçtür.

Dört kuramdan hiç birine *a priori* bir karşı duruş olmadığı sonucuna varıyorum. Bununla birlikte tüm doğruluğun pragmatik olduğunu ve dört kuram arasında pragmatik bir ayrım bulunmadığını söylemek olanaklıdır.

Eğer doğruysa bu, onlar arasında istediğimizi seçebiliriz. Böylece onların ayrımları da sadece dilsel olur kalır. Bu görüşü kabul edemem ben. Fakat o aynı zamanda daha sonra tartışılacak bir sorundur.

Geriye «ergi» ve «özdek» sözcüklerine herhangi bir anlam yükleyip yükleyemeyeceğimiz kalıyor. Herkes bilir ki «ergi» idealistin, ondan başka bir nen olmadığını düşündüğü «madde»yse materyalistin tek var saydığı nendir. Okuyucu sanırım, idealistlerin erdemli, materyalistlerin kötü olduğunu düşünmektedir. Fakat belki söylenecek bundan daha çok nen vardır.

Benim «madde» tanımını doyurucu bulunmayabilir. Ben onu, fizik denklemlerini doyurur biçimde tanımlardım. Bu denklemleri doyurucu hiç bir nen bulunmayabilir. Bu durumda ya fizik ya da «özdek» kavramı yanlıştır.

Eğer tözü hayırlarsak (reddedersek) «özdek» mantıksal bir kuruluş olmak zorundadır. Onun olaylardan kurulu bir kuruluş olup olmadığı (kısmen indirgenebilen olaylardan) güç sorudur, fakat hiç de çözülemeyen türden değil.

«Ergi»ye gelince, töz hayırlandığında ergi bir olaylar öbeği ya da kuruluşuna sahip olmalıdır. Öbeklenme bizim «ergisel» («zihinsel») adını vermek istediğimiz görüntülerin türünün karakteristiği olan bir ilişkiyle sağlanmalıdır.

Bellek'i tipik olarak ele almak, haksız ölçüde basit olacaksa da «ergisel»i, olayı anımsayan ya da anımsanan olarak tanımlayabilirdik. O halde «ergi», verilen olayla bellek zinciri aracılığıyle ileriye ya da geriye doğru bağlantılı olan olaylar öbeğidir.

Yukarki tanımlara göre, bir erginin ve bir ergi parçasının, özdek parçasının her birinin bir olaylar öbeği olduğu görülecektir.

Bir olayın şu ya da bu tür bir öbeğe ilişkin olmasını ve bazı olayların her iki öbeğe ilişkin olmamasını gerektirecek bir neden yoktur. Böylece bazı olaylar ne ergisel ne de özdeksel olabilir ve başka olaylarsa hem ergisel hem özdeksel (zihinsel hem maddî) olabilir.

Bu konuda sadece, ayrıntılı empirik düşüncelerle karara varılabilir.

XXI. KONU
HUME

David Hume (1711-1776) Locke, Berkeley felsefesini mantıksal bir vargı yönünde geliştirdiği ve tutarlı duruma getirerek itibar kazandırdığı için filozofların en önemlilerinden biridir. Belli bir anlamla ölü sonu temsil eder. Hume yönünden, daha ileri gitmek zaten olanaksızdı.

Hume'u hayırlamak, o yazılarını yayınladığı günlerden beri eski metafizikçilerin çok hoşlandığı bir konu olmuştur. Ben kendi adıma o hayırlamalardan hiç birini doyurucu bulmam. Buna rağmen Hume'un sisteminden daha az kuşkulu bir sistemin bulunmasını istemeden de edemem.

Hume'un belli başlı felsefî yapıtı olan *İnsan Yapısı Üzerine Deneme* o, 1734-1737 yılları arasında Fransa'dayken yazılmıştır ve yapıtın ilk iki cildi 1739'da, üçüncü cildi 1740'da yayınlanmıştır.

Hume, yapıtı yayınlandığı sıralarda otuzuna varmamış çok genç bir insandı, henüz tanınmamıştı, bütün okulların hoş karşılamayacağı vargılara ulaşmış, parlak yanıtlarla (cevaplarla) karşılayacağı şiddetli saldırılar ummuştu.

Fakat *İnsan Yapısı Üzerine Deneme*'ye kimse aldırmadı. Hume'un dediği gibi, yapıt «Baskı makinesinden ölü doğdu.» O, bu sözlerine sonra şunları eklemektedir:

«Fakat doğuştan neşeli ve soğukkanlı bir tip olduğum için bu darbenin etkisinden çabuk sıyrıldım.»

Hume daha sonra kendini denemeler yazmağa adadı. İlk denemeler kitabını 174l'de ortaya koydu. 1744'te Edinburgh Üniversitesinde profesörlük elde edebilmek için başarısız bir atılım yaptı. Başarısızlıktan sonra, önce bir kaçığa eğitmen, ardından bir generale yazman (kâtip) oldu.

Bu dayanaklarla yeniden felsefeye girmeye çalıştı. Vargılarının en iyi bölümlerini ve vargıları için ileri sürdüğü nedenlerin en iyilerini dışarıda bırakarak *Deneme'yi* kısalttı. Sonuç *İnsan Anlığı Üzerine Araştırma'ydı.*

İnsan Anlığı Üzerine Araştırma, uzun süre *insan Yapısı Üzerine Deneme*'den daha çok tanındı. Kant'ı «dogmatik uykusundan» uyandıran oydu. *(Deneme'*den haberli görünmez Kant.)

Hume aynı zamanda yaşantısında yayınlamadığı *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* adlı bir kitap da yazmıştır. Kendi buyruğuyle *Söyleşiler* 1779'da

yani ölümünden üç yıl sonra yayınlanmıştır. Ün kazanan, tansıklar *(Mucizeler) Üzerine Deneme*'si, tansık olayları için yeterli tarihsel belirtim bulunamayacağını savunur.

Onun Tory'lerin Whig'lere, İskoçların İngilizlere üstün olduğunu kanıtlamağa (ispata) ayrılan *İngiltere Tarihi* 1755 ve 1775'i izleyen yıllarda yayınlanmıştır. Hume tarihi, felsefi düşünceye değer bulmaz.

1763'te Paris'i ziyaret eden Hume, *Philosoplılarca* çok iyi karşılanmış, maalesef Rousseau'yla, kurduğu bir dostluğun ardından ün kazanan bir kavgaya girişmişti. Hayranlık duyulacak bir sabır gösterdi Hume. Fakat kendisine eziyet edildiği konusunda değişmez bir sanıya kapılmış olan Rousseau şiddetli bir bozuşmada direndi.

Hume kendi karakterini ölüm söylevi ya da kendi deyimiyle «mezar başı konuşması»nda şöyle anlatır:

«Yumuşak huylu; mizacına egemen; açık, toplumsal ve sevinçli bir havaya sahip; dostluğa kendini adamağa yetenekli; düşmanlık karşısında kolay etkilenmez ve bütün tutkularında büyük ölçüde ılımlı olan bir kişiydim. Edebî üne karşı sevgim beni yöneten bu tutku, sık sık düştüğüm mutsuzluklarda bile mizacımı hiç bozmamıştır.»

Bütün bu söylenenler Hume hakkında bildiklerimizle doğrulanmıştır.

İNSAN YAPISI ÜZERİNE

Hume'un *İnsan Yapısı Üzerine Deneme*'si üç kitaba ayrılmıştır. Onlar sırasıyle:

1 — Anlığı,

2 — Tutkuları,

3 — Ahlakı alır ele.

Hume'un öğretisinde önemli ve yeni olan ilk kitaptadır. Ben de o kitap üzerinde duracağım sadece.

Hume «izlenimler»le «düşünceler» arasındaki ayrımı anlatmakla girişir işe. Bunlar iki tür algılamadır. İzlenimler daha çok güç ve şiddete sahip algılamalardır. Düşünceler için de «izlenimlerin düşünme ve usavurma eylemi içindeki soluk imgelerini erekliyorum» der Hume.

Düşünceler, hiç değilse basit olduklarında izlenimler gibidir, fakat onlardan daha soluktur: «Her düşünce, kendisine karşılık olan bir basit düşünceye.» «Bütün basit düşüncelerimiz ilk bakışta, basit izlenimler,

kendilerine karşılık olan ve kendilerini tıpatıp temsil eden basit izlenimlerden türemiştir.»

Öte yandan karmaşık düşünceler, ille izlenimleri temsil etmek zorunda değildir. Biz bir kanatlı at görmeden de kanatlı atı imgeleyebiliriz (tahayyül edebiliriz). Fakat karmaşık düşüncenin kurucu öğeleri tüm basit izlenimlerden doğmuştur.

Önce izlenimlerin geldiği deneyimle kanıtlanmıştır. Söz gelimi kör doğmuş bir kişinin renk düşüncesi yoktur. Düşünceler arasında orijinal izlenimlerin büyük ölçüde canlılığına sahip olanlar belleğe, öbürleri imge gücüne aittir.

*Deneme'*de Berkeley'in «bütün genel düşüncelere, onlara uzanımlı bir anlam kazandıran ve benzer bireyleri sırası düştükçe anımsatan belli bir terime eklenmiş tek tek düşüncelerden başka bir şey değildir» öğretisine sıkı sıkıya uyan bir paragrafla başlayan *«Soyut Düşünceler Üzerine»* adlı bir kesim vardır (Birinci Kitap, Birinci Bölüm, Yedinci Kesim.)

Hume, biz bir insan düşüncesine sahip olduğumuzda onun bir insanca sahip olunan bütün özellikleri içerdiğini ileri sürer bu parçada. «Her birinin derecesini belirlemeden herhangi bir nitelik ya da nicelik kavramı biçimleyemez ergi». «Soyut düşünceler kendi içlerinde bireyseldir. Kendi temsil güçleri bakımından genel olabilirlerse de kendi içlerinde bireyseldir.»

Adçılığın (nominalizmin) modern bir biçimi olan bu kuramın biri mantıksal, öbürü psikolojik iki eksikliği vardır. Önce mantıksal eksikliği alalım ele:

MANTIKSAL EKSİKLİK

«Değişik nesneler arasında bir benzerlik bulduğumuzda» der Hume «tümüne aynı adı uygularız.» Her adçı kabul eder bunu. Fakat gerçekte «kedi» gibi bir ortak ad, evrensel KEDİ ölçüsünde gerçek dışıdır. Tümeller sorununun adçı (nominalist) çözümü böylece kendi ilkelerinin uygulanmasında etkili olmadığı için başarısızlığa uğrar. O yanlış olarak bu ilkeleri sadece «nenlere» uygular, sözcüklere uygulamaz.

TİNBİLİMSEL EKSİKLİK

Tinbilimsel (psikolojik) karşı duruş daha ciddîdir. Hiç değilse Hume konusunda. İzlenimlerin kopyası olarak bütün düşünceler kuramı Hume'un

ortaya attığı biçimiyle kapalılığı bilmezlikten geliş yüzünden ziyan görür. Sözgelimi belli renkte bir çiçek gördüğümde ve sonradan onun imgesini (hayalini) anımsadığımda bu hayal açık-seçiklik açısından eksiktir. Yani, birbirine çok yakından benzer renk ayrımları vardır benim imgem ya da Hume'un diliyle «düşüncem» onlardan biri olabilir.

«Erginin dereceleri hakkında kesin bir kavram biçimlemeksizin herhangi bir nicelik ya da nitelik kavramı biçimleyemeyeceği» doğru değildir.

Boyu 1 metre yetmiş santim olan bir adam gördüğünüzü varsayın. Bu adama ilişkin bu imge belirir sizde. Fakat, iki santim uzun ya da kısa bir adamın imgesine uygun bir imge olabilir o.

Kapalılık (müphemlik), genellikten ayrıdır. Fakat aynı karakteristiğin bir kısmına sahiptir. Onu ayırt etmeyerek Hume, söz gelimi, bildiğiniz iki renk ayrımı arasında görmediğiniz bir renk ayrımının bulunabileceği konusunda gereksiz güçlüklere düşüyor. Eğer gördüğünüz iki renk ayrımı birbirine ne çok benzerse, biçimleyeceğiniz herhangi bir imge, ikisine ve aynı zamanda aradaki renge eş ölçüde uygulanabilir.

Hume, düşüncelerin, kendilerini tıpatıp temsil eden izlenimlerden türediğini söylediğinde psikolojik olarak doğru olanın ötesine çıkar.

Hume, psikolojiden öz kavramı çıkarıp atmıştı. Berkeley'in fizikten attığı gibi. «İnsanın kendi izlenimi ve böylece kendisine ait düşüncesi yoktum der Hume (Birinci Kitap, Dördüncü Bölüm, Altıncı Kısım) ve ekler:

«Kendi payıma 'kendim' adını verdiğim ya da çok yakından nüfuz ettiğimde, daima şu veya bu özel algıyla sendelerim. Sıcaklık, soğukluk, ışık, gölge, sevgi, nefret, acı, beğeni gibi. Kendimi, bir türlü, algılama olmaksızın yakalayamam ve kendim hakkında algılamadan başka bir nen gözleyemem.»

Acı bir alayla Hume, kendilerini algılayan bazı filozoflar bulunabileceğini kabul ettikten sonra «bu tür bazı metafizikçileri bir yana bırakarak, insanların tümü hakkında onların değişik algılar derlemesi ya da kümesinden ibaret olduğunu söylemek isterim. Birbirini anlaşılmaz biçimde izleyen ve bitimsiz bir akış ve devinide olan algılar kümesinin.»

«KENDİ DÜŞÜNCESİ»

İnsanın kendi düşüncesinin bu kınanması büyük önem taşır. İmdi kınamanın ne demek istediğini ve ne ölçüde geçerli olduğunu görelim:

Önce, eğer varsa kendi düşüncesi hiç bir zaman algılanmaz. Dolayısıyle, biz, onun hakkında hiç bir düşünceye sahip değiliz. Eğer bu kanıt kabul edilecekse dikkatli bir biçimde gözden geçirilmelidir. Hiç kimse kendi beynini algılamaz, yine de önemli bakımdan kendi'nin ön bir «düşüncesi» ne sahiptir. Böylece algılardan çıkarımlar olan «düşünceler» mantıksal olarak, düşüncelerin temel stokudur. Karmaşık ve tanıtsaldır (tasvirîdir.) onlar

Eğer Hume bütün basit düşüncelerin izlenimlerden türediği konusundaki ilkesinde haklıysa ve eğer bu ilke hayırlandığında biz gerisin geri «doğuştan gelen» düşüncelere dönmek zorundaysak durum bu olmalıdır.

Modern terimleri kullanarak, kavranmamış nenlerin ya da görüşlerin düşünceleri daima kavranmış nenler veya görünüşlerin terimleriyle tanımlanabilir ve böylece tanımlanan terimin yerine tanımı geçirerek kavranmamış nenleri ya da görüntüleri işin içine karıştırmaksızın empirik olarak bildiğimizi dile getirebiliriz.

Bizim şimdiki sorunumuzla ilgili olarak, bütün psikolojik bilgi «Kendi» kavramını işin içine katmadan dile getirilebilir) Dahası, «Kendi» sözcüğü tanımlandığı biçimiyle, algı kümesinden başka bir nen, yeni Basit bir «nen» olamaz. (Kendi, psikolojik bilgiyle dile getirilebilir sonucu çıkıyor. (Sanırım eksiksiz bir empirik Hume'la uyuşmalıdır. Söylediğimizden sadece «Kendi»nin olup olmadığını bilemeyeceğimiz ve onun bir algı kümesi olması dışında, bilgimizin herhangi bir kısmına giremeyeceği çıkar. (Burada Russell'in «kendi sözcüğü, tanımladığı biçimiyle, algı kümesinden başka bir şey olmaz» düşüncesi «kendi»nin olup olmayacağını bilemeyiz» düşüncesiyle çelişmelidir.)

Metafizikte «töz»ün yaşayan son kullanılışından kurtuluş olarak önemlidir bu vargı. Tanrıbilimdeyse «tin»in bütün varsayılan bilgisini ortadan kaldırdığı için, bilgi özümlemesindeyse özne ve yüklem kategorisinin temel olmadığını göstermesi bakımından. «Ben» konusunda Hume Berkeley üzerinden önemli bir ilerleme kaydetmiştir.

BİLGİ VE BELKİLİK (İHTİMALLİK) ÜZERİNE

Denemenin en önemli bölümü «Bilgi ve Belkilik Üzerine» adlı kesimdir. Hume, «belkilik»le, iki zarı aynı anda attığımız zaman ikisinde de altı gelme belkiliği otuzaltıda birdir gibi matematik belkilik kuramının içerilmesini ereklemez. Bu bilginin kendisi özel bir anlamda belkili değildir.

Hume'un «belkilik»le ereklediği bilginin sahip olabileceği ölçüde kesinliğe sahiptir.

Hume burada, empirik verilerden göstersel olmayan çıkarımlarla sağlanmış kesin olmayan bilgi üzerinde durmuştur. Bu, bizim gelecek hakkındaki bütün bilgimizle şimdiki ve geçmiş zaman hakkındaki bir kısım bilgimizi kapsar. Bu bir kısım bilgi gözlenmemiş olayların ve durumların bilgisidir.

Hume'un belkilik konusundaki düşüncesi gerçekte bir yandan dolaysız gözlem, öte yandan mantık ve matematik dışında her neni kapsar. Şöyle bir «belkili» bilginin çözümlenmesi Hume'u kabul etmesi de hayırlaması da güç belirli kuşkulu yargılara götürmüştür. Böyle bir sonuç filozoflara meydan okumaktı. Kanıma göre henüz karşılık verilmemiştir bu meydan okumaya.

Yedi tür felsefî ilişki gözeterek işe girişir Hume. Bunlar:

1 — Benzerlik,

2 — Özdeşlik,

3 — Zaman ve uzay ilişkisi,

4 — Nicelik ya da sayı oranı,

5 — Nitelik derecesi,

6 — Karşıtlık,

7 — Nedensellik'tir.

Bunlar ona göre ikiye ayrılabilir:

1 — Sadece düşüncelere dayananlar,

2 — Düşüncelerde herhangi bir değişikliğe gerek kalmaksızın değiştirilebilenler. Birinci türden olanlar:

1 — Benzerlik,

2 — Karşıtlık,

3 — Nitelik dereceleri,

4 — Nicelik ya da sayı oranları.

İkinci türden olanlarsa:

1 — Uzay zaman ilişkileri,

2 — Nedensel ilişkilerdir.

Birinci türden olanlar kesin bilgi verebilir sadece. İkincilerle ilgili bilgilerimizse sadece belkilidir.

Cebir ve matematik; kesinliği yitirmeden uzun bir usavurma zincirini sürdürebildiğimiz tek bilimlerdir.

Geometri, cebir ve aritmetik ölçüsünde kesin değildir. Çünkü biz aksiomaların doğruluğundan emin olmalıyız. Pek çok filozofun yaptığı gibi matematikteki düşünceler «salt ve entelektüel görüşle anlaşılmalıdır. Buna da sadece ruhun üstün yetenekleri elverir.»

Hume'a göre bu görüşün yanlışlığı biz, «bütün düşüncelerimizin izlenimlerimizden kopya edildiğini düşünür düşünmez» açığa çıkar.

Sadece düşünceye dayanmayan üç ilişki:

1 — Özdeşlik,

2 — Uzay-zaman ilişkileri,

3 — Nedensellik'tir.

İlk ikisinde ergi (zihin) duyularda doğrudan doğruya hazır olanın ötesine geçmez. (Hume'a göre uzay-zaman ilişkileri kavranabilir ve izlenimlerin parçalarını biçimler.) Bizim bir şeyi ya da bir görünüşü başka bir şeyden veya görünüşten çıkarımlamamıza yarayan, sadece nedenlemedir:

«Bize, bir nesnenin eylemi ya da varlığından onun başka bir eylem veya varlıkla öncelendiği ya da sonralandığı konusunda güven verecek ilişkiyi sağlayan sadece nedenlemedir.»

Hume'un, nedensel bir ilişkisinin izlenimi gibi bir nen olmadığı konusundaki savı bir güçlüğe yol açar. Biz A'nın ve B'nin salt gözlemiyle A'nın, B'nin üstünde ya da sağında olduğunu kavrayabiliriz. Fakat A'nın B'ye neden olduğunu kavrayamayız. Geçmişte, nedensellik ilişkisi mantıktaki öncül ve vargı ilişkisine benzetilmiştir. Hume haklı olarak bunun yanlış olduğunu ayırt etmiştir.

Descartes felsefesinde skolastik felsefede olduğu gibi neden-sonuç bağlantısının, mantıksal bağlantılar gibi zorunlu olduğu düşünülmüştü. Bu görüşe ilk ciddi karşı duruş modern nedenleme felsefesinin başladığı Hume'dan gelmiştir.

Hume, kendisinden Bergson'a doğru (Bergson dahil) filozofların çoğuyla ortak olarak nedensellik yasasının, «A, B'ye neden olur» biçimindeki önermeleri dile getirdiğini burada A ve B'nin olaylar sınıfı olduğunu varsayar. İyi gelişmiş bir bilimde böyle yasaların görülmediğini

hiç bir filozof bilmez gözüküyor. Fakat, onların söylediklerinin çoğu, göründükleri biçimde nedensel yasaların diline çevrilebilir. Ve bu çeviri, nedensel yasalar sanki ortaya çıkarmış havası taşır. Dolayısıyle biz şimdilik bu noktayı bilmezlikten gelebiliriz.

Hume bir nesnenin başkasını ortaya koyma gücünün iki nesnenin düşüncelerinden ortaya çıkarılamayacağını ve dolayısıyle bizim, neden ve sonucu usavurma ya da derin derin düşünmekle değil, yalnız deneyimle bilebileceğimizi gözleyerek işe girişir. «Başlayan bir nedene sahip olmalıdır» anlatımı Hume için, mantıksal anlatımlar ölçüsünde sezgisel kesinliğe sahip değildir.

Bu konuyu şöyle dile getiriyor Hume:

«Eğer kendi içlerinde mütalaa eden ve kendilerini biçimleyen düşüncelerden ötesine bakmazsak başka bir nesnenin varlığını içeren hiç bir nesne yoktur.»

Hume buradan neden ve sonuç bilgisinin deneyimle elde edildiğini fakat onun sadece birbirine nedensel ilintisi bulunan A ve B gibi iki olayın deneyimiyle elde edilemeyeceğini savunur.

Bağlantı mantıksal olmadığından deneyimle bulup çıkarılmalı. O salt A ve B gibi iki olayı gözlemekle de olmaz. Çünkü biz tek başına A'dan B'ye yol açacak herhangi bir şey göremeyiz. Hume'a göre zorunlu deneyim A türünden olayların B türünden olaylarla sürekli bağlantısını belirtmek içindir. Deneyimle iki nesnenin sürekli olarak bağlantısı ortaya çıktığında biz bir olaydan öbürünü çıkarabiliriz gerçekten. (Burada Hume «çıkarabiliriz» dediği zaman bir olay belli olduğunda öbürünü umabiliriz demek ister. Biçimsel ya da açık çıkarımı ereklemez.)

Belki zorunlu ilişki çıkarıma dayanır fakat çıkarım zorunlu ilişkiye dayanmaz. Bu demektir ki A'nın görünmesi B'nin beklenmesine neden olur ve dolayısıyle bizim A ve B arasında zorunlu bir ilişki bulunduğuna inanmamıza yol açar. Çıkarım usla belirlenmemiştir, çünkü o, bizim doğanın tek biçimli olduğunu kabul etmemizi gerektirecektir. Doğanın tekbiçimli olması kendi içinde zorunlu değildir sadece deneyimden çıkarımlanmıştır.

Böylece Hume «A B'ye neden olur» dediğimizde, A'nın ve B'nin sürekli olarak birlikte ortaya çıktığını erekler. Onlar arasında zorunlu ilişki bulunduğunu değil. «Bazı nesnelerin sürekli olarak birbirlerine

bağlanmaları dışında bir neden-sonuç kavramı yoktur elimizde... Bu bağlamının nedenine nüfuz edemeyiz.»

Hume, kuramını (hal-i hazır izlenimle çağrışımlı ya da onunla ilişkili canlı bir düşünce» diye tanımladığı «inanç»la destekler. Çağrışım aracılığıyle A ve B geçmiş deneyimde sürekli bir bağlılık göstermişse, A'nın izlenimi B'ye karşı inancımızı biçimlemekten ibaret olan canlı düşüncemizi koyar ortaya. Bu, bizim A ve B'nin ilişkili olduğuna neden inandığımızı açıklar:

A'nın algısı B düşüncesiyle ilişkilidir ve böylece biz A'nın B'yle ilişkili olduğunu düşünürüz. Fakat bu kanı gerçekte, temelsizdir. «Nesnelerin birbirleriyle ortaya konulabilir hiç bir bağlantısı yoktur. Başka bir ilke dolayısıyle değil, imge (hayal) gücünde iş gören alışkanlık dolayısıyle biz, birinin ortaya çıkması sonucunda, öbürünün ortaya çıkacağını düşünürüz.

Hume pek çok kez bize, nesneler arasında zorunlu bir bağlantı olarak görünenin gerçekte sadece bu nesnelerin düşünceleri arasındaki bağlantı olduğunu pek çok kez tekrarlar. Ergi alışkanlıkla belirlenmiştir ve «bana zorunluk düşüncesini veren, bu izlenim ya da belirleyiştir.» Örneklerin A'nın B'ye yol açtığı inancına götüren tekrarı nesnede yeni olan hiç bir nen koymaz ortaya.

Böylece «zorunluk nesnelerde değil, ergide var olan bir nendir.»

İmdi Hume'un öğretisi hakkında ne düşündüğümü, ne düşüneceğimizi soralım kendi kendimize: Onun öğretisi, iki bölümden kuruludur:

1 — Nesnel,

2 — Öznel.

NESNEL BÖLÜM

Şöyle der nesnel bölüm:

«A'nın B'ye neden olduğu konusunda bir yargıya vardığımızda, gerçekte olup biten, A ve B söz konusu edildiğinde A ile B'nin bağlantılı olduğunun, yani A'nın doğrudan doğruya ve çabucak B yönünden izlendiğinin gözlenmesidir.» «Gelecek durumlarda B, A'yı izlemeli ya da B, A'yı izleyecektir» derneğe hakkımız yoktur. Bununla birlikte çok kez A, B yönünden izlense de, onlarda sıralanma hariç herhangi bir ilişkinin

içerildiğini var saydıracak bir neden de yoktur. Gerçekte nedensellik bağımsız bir kavram değildir ve sıralanma terimleriyle tanımlanabilir.

ÖZNEL BÖLÜM

Öğretinin öznel bölümü, «sık sık gözlenen A ve B ilişkisi A'nın B düşüncesine neden olma izlenimine neden olur» der. Fakat eğer biz «neden»i öğretinin öznel bölümünde ileri sürüldüğü gibi tanımlarsak yukarda söylediklerimizi yeniden gözden geçirmek gerekecektir. «Neden» sözcüğünün tanımını yerine koyarsak yukarda söylediğimiz şu biçimi alır:

Bu tanımın doğruluğunu kabul edebiliriz. A ve B gibi iki nesnenin sık sık gözlenen bağlanımının çok kez, A'nın izleniminin B düşüncesi yönünden izlendiği durumlara yol açtığı sık sık gözlenmiştir.»

(Karmaşık gibi görünen bu tümce aslında çok basittir: Pek çok kez, iki olayın birbirini izlediğini gördüğümüz zaman, onlar arasında bir bağlantı olduğunu düşünürüz. Dolayısıyle, çok kez birinci olayın izleniminin ikinci olayın düşüncesine yol açtığı, açması gibi bir durum doğar. Anlatımın karmaşık biçimde dile getirilmesi Russell'ın kendi öğütlerine karşıttır. Russell'ın yaşantısı ve yapıtları hakkında, birinci kitaba yazdığımız önsöz'e bkz.)

Bu anlatımın doğruluğunu kabul edebiliriz. Fakat o Hume'un öznel öğretisine yüklemiş olduğu genişliği vermez pek. Hume, A ile B'nin birbirini sık sık izlemesinin, onların gelecekte de bağlantılı olacağını beklemek için hiç bir neden vermediğini, sadece o bekleyişe yol açtığını tekrar tekrar savunur.

Bu demektir ki, sık sık ortaya çıkan bağlamının deneyimi, çağrışım alışkanlığıyle bağlantılıdır çok kez.

Fakat eğer Hume öğretisinin nesnel bölümü kabul edilirse geçmişte çağrışımların sık sık bu koşullar içinde biçimlenmiş olması, onların süreceğini ya da benzer koşullarda yenilerinin meydana geleceğini varsaydıracak bir neden değildir.

Psikolojinin söz konusu olduğu yerde Hume'un genellikle, kınadığı bir anlamdaki nedenselliğe inanmaya sürüklendiği gerçektir (vakıa'dır). Bir örnek alalım ele: Bir elma görür ve onu yersem belli bir tad alacağımı umarım. Hume'a göre bu tür bir tadı deneyimlemem için neden yoktur.

Alışkanlık yasası bekleyişimin nedenini açıklar, ama onu yerinde bulundurmaz. Alışkanlık yasasının kendisi nedensel bir yasadır.

Böylece Hume'u ciddiye alırsak şöyle diyebiliriz:

Geçmişte bir elmanın görünüşü her ne denli belirli bir tadı beklemekle bağlantılıysa da, onun böyle bir bağlantıya sahip olmayı sürdürmesi için bir neden yoktur. Belki başka bir kez ben, elma görüp pirzola tadı almayı bekleyebilirim. Şimdi böyle bir neni belkili saymayabilirsiniz. Fakat o, elmanın beş dakika sonra pirzola tadı vereceğini muhtemel saymamanız için yeterli bir neden değildir.

Eğer Hume'un nesnel öğretisi doğruysa bizim psikolojiden fizik dünyaya bakıldığında daha çok nen beklemememiz için daha iyi bir neden yoktur elimizde.

Hume'un kuramı şu biçimde karikatürize edilebilir:

«'A, B ye neden olur' önermesi, 'A'nın izleniminin B'nin düşüncesine neden olduğu' anlamına gelir,»

Tanım olarak mutlu bir çaba değildir bu.

Böylece biz Hume'un nesnel öğretisini daha yakından incelemeliyiz. İki bölümdür bu öğreti:

a. «A. B'ye neden olur» dediğimizde, söylemeğe hakkımız olan nen (şey) geçmiş deneyimde A ve B'nin sık sık ya da birlikte göründüğü, ya da birbirini çarçabuk izlediği ve A'nın B yönünden izlenmeyen ya da B yönünden eşlik edilmeyen hiç bir örneğinin bulunmadığıdır.

b. A ile B'nin bağlanımı hakkında ne denli çok örnek gözlersek gözleyelim, bu onların gelecek bir vesilede bağlantılı olmaları konusunda bir bekleyişe yol açarsa da, o bekleyişe değgin bir neden vermez. (A ile B'nin böyle bir bekleyişle bağlandığı sık sık gözlenmiştir. Fakat bu gözlem, onların gelecek bir fırsatta da bağlantılı olmalarını beklememiz için bir neden vermez.)

Öğretinin bu iki bölümü şöyle dile getirilebilir:

1 — Nedensellikte bağlantı ya da izleme dışında tanımlanamaz bir ilişki yoktur.

2 — Basit sayımla tümevarım geçerli bir kanıt biçimi değildir.

Empirikler genellikle bu tezlerden ilkini kabul etmiş, ikincisini hayırlamışlardır (reddetmişlerdir) dediğimiz zaman onların, özeniş bir bağlantı örnekleri yığını verildiğinde gelecek örnekle ya da tam olarak bunu

savunmuyorlarsa bile, benzer sonuçlara sahip benzer bir öğretiye sahip olduklarını söylemiş oluyorum.

Şu anda geniş ve güç bir konu olan tümevarımı tartışmak istemiyorum. Yalnız, Hume öğretisinin ilk yarısını kabul etmemiz durumunda tümevarımın hayırlanmasının, gelecek konusundaki bütün bekleyişi, hatta bekleyişler hissetmeyi sürdüreceğimiz konusundaki bir bekleyişi bile usal (rasyonel) duruma getirir. Şimdilik buna işaret etmekle yetiniyor ve sadece bekleyişlerimizin yanılabileceğini kasdetmiyorum. Herhangi bir durumda kabul edilebilir böylesi. Demek istediğim, bizim, güneşin yarın sabah doğması gibi en sağlam bekleyişlerimizin bile doğru çıkmasının doğru çıkmamasından daha belkili (muhtemel) olduğunu varsaydıracak en küçük bir neden bile bulunmadığıdır.

«NEDEN» NE DEMEK?

Bu koşulla, «neden» sözcüğünün anlamına dönüyorum.

Hume’la uyuşmayanlar için «neden», değişmez izlemeyi veren, fakat o izlemenin yol açmadığı özel bir ilişkidir. Decartesçıların saat örneğindeki gibi, birbirleriyle tam ayarlı iki kronometre, birer saat arayla çalabilir ve biri öbürünün çalmasına neden olmayabilir.

Bu düşünceyi benimseyenler, genellikle bizim nedensel ilişkileri sürekli bağlantıdan az çok beceriksizce çıkarımlamak zorunda da kalsak, bazen kavrayabileceğimizi savunur.

İmdi bu noktada Hume lehine ve aleyhine ne gibi kanıtlar ileri sürebileceğimizi görelim:

Hume şu biçimde özetler kanıtını:

«Bu deneme boyunca ileri sürdüğüm ve süreceğim bütün çelişkiler arasında en güçlüsünün şimdiki olduğundan ve onun sağlam kanıtlama ve usavurmayla kabul edilip, insanların yerleşmiş önyargılarını yeneceğinden haberliyim.»

«Biz bu öğretiyle uyuşmada» önce aşağıdaki düşünceleri kendi kendimize çok kez yinelemeliyiz (tekrar etmeliyiz).

1 — İki nesne ya da iki eylem ilişkili de olsa, bize asla güç düşüncesi veya bu nesnelerle bu eylemler arasındaki herhangi bir ilişki konusunda herhangi bir düşünce vermez. Basit bir görüştür bu.

2 — Bu düşünce iki nesne ya da iki eylemin birleşimlerinin yinelenmesinden (tekrarından) doğar.

3 — Yineleme, nesnelerde ne bir nen ortaya koyar, ne de bir nene neden olur. Sadece ergi üzerinde, sağladığı alışılmış geçişle bir etkiye sahip bulunur.

4— Böylece geleneksel geçişim, tin yönünden hissedilen, fakat bedenlerde dıştan kavranmayan zorunluk ve güçle aynıdır.»

Hume, çok atomsal bir algı görüşüne sahip olmakla suçlanmıştır genel olarak. «Özdeşlik, zaman ve uzay ilişkileri konusunda» şöyle der: «Gözlemlerden herhangi birini usavurma aracı olarak almamalıyız. Zira onların hiç birinde ergi duyulara dolaysız olarak hazır gelenin ötesine geçemez.» Nedensellik ona göre, bizi duyu izlenimlerinin ötesine götürmesi ve kavranmamış varlıkları bildirmesi açısından ayrımlıdır (farklıdır).

Bir kanıt olarak geçersiz görülür bu. Ayırt edemediğimiz pek çok uzay ve zaman ilişkisine inanırız. Zamanın geriye ve ileriye doğru, uzayın odamızın duvarları ötesine uzandığını düşünürüz.

Hume’un gerçek kanıtı şudur: Biz bazen zaman ve yer ilişkilerini gözlediğimiz halde, nedensel ilişkileri asla ayırt edemeyiz. Dolayısıyle bu ilişkiler, kabul ediliyorsa, kavranabilen ilişkilerden çıkarımlanmalıdır. Anlaşmazlık böylece empirik bir olguya indirgenmiştir:

Nedensel adı verilen bir ilişkiyi bazen algılayabilir bazen, algılamaz mıyız? Hume «hayır» der, karşıtları «evet». Her iki yanın da nasıl belgi (delil) getireceğini görmek kolay değildir.

Hume’dan yana olan en güçlü kanıtın belki fizikteki nedensel yasaların karakterinden türemiş olduğunu sanıyorum. «A, B’ye neden olur» biçimindeki basit kurallar bilimde ilk evrelerin kaba düşünceleri hariç asla onanamaz (kabul edilemez) görünüyor.

Gelişmiş bilimlerde bu basit kuralların yerine geçen nedensel yasalar öyle karmaşıktır ki, kimse onların algılamada ortaya çıktığını varsayamaz. Açıkça onlar, doğanın gözlenen akışından yapılan çıkarımlardır. Yukarıki yargıyı destekleyen modern Quantum Kuramı’nı hesaba katmıyorum.

Fiziksel bilimler söz konusu olduğunca, Hume bütünüyle haklıdır. «A B’ye neden olur» türünden anlatımlar hiç kabul edilemez ve bizim onları kabul etmek yönündeki eğilimimiz alışkanlık ve çağrışım yasalarıyle açıklanabilir.

Alışkanlık ve çağrışım yasalarının kendileri esin biçimlerinde esin dışından, kökence sinir dokusu hakkındaki özenli anlatımlardır (sinir dokusunun özelliğini dile getirmek üzre ortaya konmuşlardır). Bunlar önce sinir dokusunun fizyolojisini, sonra kimyasını, en sonra da fiziğini ilgilendirir.

Bununla birlikte Hume'un karşıtı eğer yukardaki fiziksel bilimler hakkında söylenenlerin tümünü kabul etse bile kendisinin bütünüyle yenilgiye uğradığını kabul etmeyebilir yine de. O, psikolojide nedensel ilişkinin ayırtedildiği (farkedildiği) durumlar bulunduğunu söyleyebilir.

Bütün neden görüşü belki istemden türemiştir. Bir istemle onun sonucu olan değişmez dizilenmeden (sequence) daha çok nen (şey) anlatan bir eylem arasındaki ilişkiyi ayırt edebileceğimiz söylenebilir. Anî bir acıyle haykırı arasındaki ilişki için de aynı nen söylenebilir. Ancak fizyoloji açısından böyle görüşleri desteklemek güçtür.

Kolumu hareket ettirme yolundaki istemimle ondan doğan eylem arasında, sinir ve adalelerdeki oluşumlardan uzun bir nedensel aracılar zinciri yer alır. Biz sadece oluşumun son terimlerini bilebiliriz. Yani istemle deviniyi. Eğer onlar arasında dolaysız bir nedensel bağlantı düşünürsek yanılırız. Genel sorunda tüketici değildir bu kanıt. Fakat nedensel ilişkileri algıladığımızı sandığımız yerde biraz acele ettiğimizi gösterir.

Böylece denge, Hume'un «neden» de değişmez izlemeden başka bir nen bulunmadığı yolundaki görüşü lehinedir. Bununla birlikte tanık (delil) Hume'un varsaydığı gibi ölçüde tüketici değildir.

Hume, nedensel ilişkiyi sık sık ortaya çıkan bağlanımın deneyimine indirgemekle yetinmez, böyle deneyimin gelecekteki benzer bağlanımları bekleyişimizi haklı buldurmadığını ileri sürmeğe girişir. Söz gelimi (daha önceki örneğimizi açıklarsak) bir elma gördüğümde geçmiş deneyler, benim ondan bir pirzola değil, bir elma tadı beklememe yol açar. Fakat bu bekleyiş için usal (rasyonel) bir yerindelik yoktur.

Eğer böyle bir yerindelik olsaydı «bizim, üzerinde hiç bir deneyimiz olmayan örneklerin, deneyim yaptığımız örneklere benzediği» ilkesinden devinecektik. Mantıksal olarak gerekli değildir bu ilke. Çünkü doğanın akışında en azından bir değişme algılanabilir. Böylece o bir belkilik ilkesi olacaktır.

Fakat, bütün belkili kanıtlar bu ilkeyi benimserler. Böylece o, belkili bir kanıtla saptanamaz, dahası böyle bir kanıtla belkili duruma bile

getirilemez. «Geleceği geçmişe benzer saymak herhangi bir kanıta dayanmaz, bütünüyle alışkanlıktan doğar. (Birinci Kitap, III. Bölüm, IV. Kesim)» Sonuç eksiksiz bir kuşkuculuktur.

Tüm muhtemel usavurma bir duyum türünden başka bir nen değildir. Sadece şiirde ve müzikte değil, aynı zamanda felsefe de de beğeni ve duyumumuzu izlemeliyiz. Herhangi bir ilke beni ikna etti mi, o sadece benim üzerime daha güçlü etki yapan bir düşünceden ibarettir. Bir dizi kanıta başkalarına karşı üstünlük tanıdım mı onların etkisinin üstünlüğüne dair duygumda karar vermekten başka bir iş yapmış olmam.

Nesnelerin ortaya çıkarılacak ortak bir bağlantısı yoktur. Bizim bir olayın ortaya çıkışından öbürünün varlığını çıkarmamız, imge gücü üzerinde iş gören bir alışkanlıktan başka bir ilkenin sonucu değildir. (Birinci Kitap, III. Bölüm. VIII. Kesim).

Hume'un, bilginin kimliği konusundaki araştırmasının nihaî sonucu, onun istediğini varsaydığımız yolda değildir. *İnsan Anlığı Üzerine Deneme'nin* alt başlığı şudur:

«Deneyimsel usavurma yöntemini ahlâksal konulara getirme çabası.»

Hume'un bilimsel yöntemin olanca doğruluğu ve sadece doğruluğu ortaya koyduğu konusundaki bir inançtan işe giriştiği açıktır. Bununla birlikte o inancın hiç bir zaman usal olmadığını ileri sürer, zira bizim hiç bir nen bilmediğimiz kanısıyle bitirir diyeceklerini. (I. Kitap, IV. Bölüm. I. Kesim).

Kuşkuculuk konusundaki kanıtları ileri sürdükten sonra (Birinci Kitap, Dördüncü Bölüm, Birinci Kesim) Hume, kanıtlarını hayırlamağa değil, doğal inanma yeteneğine döner.

«Doğa mutlak ve denetlenmez bir zorunlukla bizim nefes almamız ve hissetmemiz ölçüsünde yargı vermemizi de belirlemiştir. Belli nesneleri daha güçlü ve daha tam bir ışıkta, o andaki bir izlenimle geleneksel bağlanımları açısından görmemek elimizde değildir. Uyanık olduğumuz ya da bol güneş ışığında gözlerimizi çevredeki cisimlere çevirdiğimizde düşünmeden edemeyişimiz gibi...»

«Bu toplam kuşkuculuğu hayırlama (reddetme) alışkanlığına kim girişmişse bir karşıtla karşıt yokken dövüşmüştür gerçekte ve bir yeteneği ortaya koymak için doğanın önceden ergiye yerleştirdiği ve kaçınılmaz saydığı bir yeteneği kanıtlarla ortaya koymağa çalışmıştır. O halde bu fantastik mezhebin kanıtlarını benim dikkatle ortaya dökmekteki ereğim

sadece okuyucuyu varsayımımın doğruluğundan haberli kılmaktır. Varsayımım şudur: Bizim, nedenler ve sonuçlarla ilgili bütün usavurmalarımız sadece alışkanlıktan türemiştir. İnanç, yapılarımızın düşünceyle olmaktan çok, duyumlarla ilgili yanının bir eylemidir hakçası.»

«Kuşkucu» diyerek sürdürür sözlerini Hume, «davasını usla savunamayacağını ileri sürdüğü halde usa vurmayı ve inancı hâlâ sürdürür. Aynı kuralla bedenin varlığı konusundaki ilkeye baş eğmelidir. O İlkenin doğruluğunu herhangi bir felsefe kanıtıyla ileri sürmese de... »

«Bizim bedene inancımıza yol açan nenin ne olduğunu sorabiliriz pekâlâ. Fakat bir beden olup olmadığını sormak boşunadır. Bütün usavurmalarımızda doğru gibi görmemiz gereken bu noktadır.» (Birinci Kitap, Dördüncü Bölüm, İkinci Kesim).

Yukarıya aldığım parça «Duyular Açısından Kuşkuculuğa Dair» adlı bir kesimin başlangıcıdır. Uzun bir tartışmadan sonra bu kesim şu vargıyla sonuçlanır:

«Kuşkucuların kuşkusu akıl ve duyular açısından kökten tedavi edilemeyen fakat biz onu tedavi etsek de, ondan bir an için tüm kurtulsak da, her an bizi yeniden yakalayabilecek olan bir sayrılıktır (hastalıktır)... Sadece dikkatsizlik ve aldırmazlık bir tedavi sağlar bize. Bu nedenle ben bütünüyle onlara dayanıyorum ve okuyucunun şu andaki kanısı ne olursa olsun, bundan bir saat sonra onun dış ve iç dünyanın var olduğu konusunda ikna edebileceğini kabul ediyorum.»

Hume’a göre, bazılarınca hoşça vakit geçirme yolu olması gibi durumlar dışında felsefe okumanın yararı yoktur:

«Bütün yaşantı olaylarında kuşkuculuğumuzu korumalıyız. Eğer ateşin ısıttığına, suyun serinlettiğine inanıyorsak, bu sadece başka türlü düşünmenin zahmetli olması yüzündendir.»

«Hayır eğer filozofsak, bu yoldaki eğilim ve duygumuz kuşkusal ilke ve eğilime dayanmalıdır.»

Eğer o düşünmeyi bir yana bırakırsa beğeni (zevk) noktasında yitireceğim neni biliyorum. Felsefemin kaynağı budur.»

HUME FELSEFESİ NEYİ TEMSİL EDER

Hume felsefesi doğru olsun, yanlış olsun XVIII. yüzyıl usa (akla) uygunluğunun iflasını temsil eder. O, Locke gibi duyulur ve empirik olana

varmak ve gözlemden elde edilecek bilgiden başka bir nene güvenmemek niyetiyle işe başlar.

Fakat Hume, Locke’tan daha yüksek bir zekâya sahip olduğu için çözümlemede daha büyük keskinlik ve rahatlık verici tutarsızlıkları kabul eder, daha küçük kapasiteye sahip olduğu için denetim ve gözlemden hiç bir nen öğrenilemeyeceği konusundaki felaketli sonuca ulaşır. Usal (rasyonel) inanç diye bir şey yoktur. «Eğer biz ateşin ısıttığına, suyun serinlettiğine inanıyorsak, bu başka türlü düşünmemizin çok zahmetli olduğundandır.» (İşte onun inancı bu zahmetten kaçınmağa dayanır).

İnanmamak elimizde değildir. Fakat o, hiç de us (akıl) temeline dayanmaz. Bir eylem başkasından daha usal (rasyonel) olamaz. Çünkü onların tümü irasyonel kanıtlara dayanır. Mamafih Hume bu son vargıya varmamış görünüyor. Birinci kitabın sonuçlarını toparladığı en kuşkucu konuda bile şöyle der o:

«Genellikle dendikte dinin yanlışları tehlikeli, felsefenin yanlışları sadece gülünçtür.»

Bunu söylemeğe hakkı yoktur onun. Çünkü, «tehlikeli» nedensel bir sözcüktür. Fakat bir kuşkucu herhangi bir nenin «tehlikeli» olduğunu bilemez.

Gerçekte *Deneme*’nin sonraki bölümlerinde Hume bütün temel kuşkularını unutur ve zamanının başka aydınlanmış herhangi bir ahlakçısı gibi yazar çoğunluk. Bu kuşkulara, salık verdiği «aldırmazlık ve boş verme» çözgelerini (çarelerini) uygular.

Onun kuşkuculuğu, uygulamada savunulan bir kuşkuculuk olmadığı için içtenli değildir bir anlamda. Bununla birlikte bir eylem doğrultusunun başka bir eylem doğrultusundan daha iyi olduğunu kanıtlayacak her çabayı felce uğratmak gibi ters bir sonucu da vardır.

Usculuğun (rasyonelliğin) böyle hayırlanması usal (rasyonel) olmayan inancın büyük ölçüde patlak vermesiyle sonuçlanacaktı. Hume’la Rousseau arasındaki kavga semboliktir. Rousseau deli fakat etkiliydi. Hume akıllı, fakat kendini izleyen kimseye sahip değildi. Daha sonraki İngiliz empirikleri kuşkuculuğu hayırlamaksızın onun kuşkulu yanını çürütmeye çalışmışlardır.

Rousseau ve ardılları, hiç bir inancın usa dayanmadığı konusunda Hume’la uyuşmuş fakat yüreği ustan üstün tutmuş ve onun kendilerini

Hume’un uygulamada sahip olduğu kanılardan çok ayrımlı (arklı) sonuçlara götürmesine rıza göstermişlerdi.

GENEL DÜŞÜNCELER

Kant’tan Hegel’e değin Alman filozofları Hume’un kanıtlarını özümleyemediler. Bunu pek pek filozofun *Salt Usun (Aklın) Eleştirisi*’nin Hume’a yanıt (cevap) olduğu inancını Kant’la paylaşmasına rağmen, bilerek söyledim.

Gerçekte bu filozoflar hiç değilse Kant ve Hegel, Hume öncesi usçuluğun (rasyonalizmini) temsil ederler ve Hume’cu kanıtlarla olumsuzlanabilirler. Bu yolda olumsuzlanmayan filozoflar Rousseau, Schopenhauer ve Nietzsche gibi rasyonel olduğunu ileri sürmeyenlerdir.

XIX. yüzyıl boyunca us dışı olanın gelişmesi ve XX. yüzyıldan geçip giden akım, Hume’un empirikliği yıkmasının doğal bir sonucuydu.

Böylece Hume’a bütünüyle felsefe ya da daha çok empirik bir felsefe çerçevesi içinde bir yanıt (cevap) bulunup bulunamayacağı önemlidir. Eğer bulunamayacaksa tinsel (ruhsal) sağlıkla tinsel bozukluk arasında hiç bir entelektüel ayrım yok demektir.

Kendisinin rafadan bir yumurta olduğuna inanan bir deli, sadece azınlıkta olduğu için ya da daha çok (demokrasiyi kabul etmemiz gerektiğine göre) hükümet kendisiyle uyuşmadığı için kınanmalıdır.

Umutsuz bir görüş bu. Fakat ondan kaçınacak bir yol bulunduğu umulmalı.

TÜMEVARIM İLKESİ

Hume’un kuşkuculuğu bütünüyle onun tümevarım ilkesini hayırlamasına dayanmaktadır. Tümevarım ilkesi nedenselliğe, uygulandığı biçimiyle şudur: «B’nin çok kez A’ya eşlik ettiği ya da A’yı izlediği ve A’nın B yönünden eşlik edilmeyen veya izlenmeyen hiç bir örneğinin bulunmadığı ortaya çıkmışsa, A’ya, gözleneceği bir başka kez, yine B’nin eşlik etmesi belkilidir.»

Eğer bu tümevarım ilkesi yeterliyse yeter sayıda örnek, belkiliği kesinliğe yaklaştırmalı. Eğer bu ilke ya da onun çıkarılacağı bir başkası doğruysa, Hume’un edimsel (pratik) erekler için sadece belkilik (ihtimalli) verici olarak hayırladığı nedensel çıkarımlar geçerlidir.

Bu ilke doğru değilse eğer, özel gözlemlerden genel bilimsel yasalara ulaşma yolundaki her çaba yanlış ve bir empirik için Hume'un kuşkuculuğu kaçınılmazdır. Doğallıkla, ilkenin kendisi gözlenmiş olan tek biçimliliklerden dönelliğe (circularity'ye) düşmeden çıkarımlanamaz. Çünkü böyle bir çıkarımın yerindeliği aranır.

Böylece tümevarım, deneyime dayanmayan bağımsız bir ilke olmalı ya da böyle bir ilkeden çıkarılmalı. Bu uzanımda Hume, salt empirikliğin bilim için yeterli temel olmadığını kanıtlamıştı.

Eğer bu tek ilke kabul edilirse, başka her nen tüm bilgimizin deneyime dayandığı kuramına uyuşkun olarak sökün eder. Bunun, salt empirilikten ciddi bir ayrılık olduğu ve empirik olmayanların bir ayrılığa izin verdikten sonra, öbürlerinin neden yasaklandığını sorabilecekleri kabul edilmelidir.

Bununla birlikte bunlar Hume'un kanıtlarından dolaysız olarak doğmuş sorunlar değildir. Bu kanıtların saptadığı tümevarımın bağımsız bir mantıksal ilke olduğu, başka bir deneyimden ya da başka mantıksal ilkelerden çıkarımlanamayacağı ve bu ilke olmadan bilimin olanaksız olduğudur. (Bu kanıtlamanın tersine çevrileceğini sanmıyorum). (Russell, 'kanıtlamanın tersine çevrileceğini sanmıyorum' demekle, tümevarım ilkesinden başka, mantıksal ilke çıkarılamaz, ondan deneyimlere varılamaz ve bilim olanaklı diye bu ilkenin doğruluğu saptanmış sayılamaz, demek istemektedir. Deneyimin tümevarım ilkesinden çıkmaması, bu ilkenin kendisinin deneyim olmaması, deneyim dışında ele alınması demektir).

YENİ ÇAĞ

I. KONU
ROMANTİK DEVİNİ (HAREKET)

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından günümüze değin, sanat edebiyat ve felsefe, hatta siyaset, olumlu ya da olumsuz olarak, geniş bir anlamda romantik devini adı verilebilecek bir tür duygunun etkisi altında kalmıştı. Geniş bir anlamda «romantiklik» adını verebileceğimiz bir devini, söz konusu duygunun öz çizgisini çizmekteydi.

Bu duygunun dışında kalanlar bile onu dikkate almak zorunda kalmışlar ve onun, çok durumda, sandıklarından çok etkisi altında kalmışlardı.

Bu konuda romantik dünya görüşünün kısa bir tanıtını (tasvirini) vermek istiyorum. Özellikle, kesin felsefi olmayan konularda Zira, bizim ele alacağımız dönemdeki felsefi düşüncenin ekinsel (kültürel) arka planı, büyük ölçüde bu romantizmden gelir.

Romantik devini başlangıçta felsefeyle ilişkili değildi. Fakat çok geçmeden kuruldu bu ilişki. Siyasette Rousseau aracılığıyle o ilişki zaten kurulmuştu. Fakat biz devininin siyasal ve felsefî sonuçlarını anlamadan önce onu, etik ve estetik ölçütlere (standartlara) karşı bir başkaldırma olan bu esaslı biçim içinde ele almalıyız.

DEVİNİNİN BAŞLANGICI

Devininin ilk büyük kişisi Rousseau’ydu. Fakat o bir dereceye değin, zaten var olan eğilimlerimi ile getirmişti. XIX. yüz yıl Fransa’sında öğrenim görmüş kişiler, *la sensibilite* adını verdikleri ve heyecana daha özel olarak duygudaşlık (sempati) heyecanına yatkınlık içeren her nene hayranlık duymaktaydılar.

Tam anlamıyle doyurucu olması için, heyecanın dolaysız, şiddetli ve bütünüyle düşünceden habersiz olması gerekliydi.

Duyarlığa sahip kişi, yoksunluk içindeki tek bir köylü ailesi de görse gözyaşlarına boğulacak, fakat köylülerin bir sınıf olarak payına düşeni arttırma yolundaki iyi düşünülmüş tasarılara karşı soğuk: davranacaktı. Yoksulların zenginlerden çok daha erdeme sahip oldukları düşünülüyordu. Bilge kişinin saray entrikalarından el yuğup, içinde hırs olmayan huzurlu bir köy yaşantısına çekilecek kişi olduğu düşünülüyordu.

Bu davranış, geçici bir ruhsal tutum olarak her dönemin kentlerinde bulunabilir. Shakespeare'in *Nasıl Hoşunuza Giderse* adlı oyunundaki sürgün dük, eline fırsat geçer geçmez düklüğüne dönerse de sözünü ettiğim tinsel (ruhsal) tutumu dile getirir. Sadece melankolik bir tip olan Jaques orman yaşantısını yeğ tutar. Romantik devininin başkaldırdığı en eksiksiz bir örnek olan Papa bile öyledir.

Ne mutlu o kişiye,
Derdi günü
Dededen
Babadan kalma
Birkaç dönüm tarla
Ne mutlu o kişiye
Toprağında
Doğduğu havayı
Alıp vermekle yetinen
Kıvançla.

Duyarlık temasını işleyen kişilerin hayallerinde yoksullar daima babadan kalma birkaç dönüm toprağa sahip ve dış ticarete ihtiyaç olmadan kendi ürünleriyle geçinip giden insanlar olarak cisimlenmiştir. Gerçekte köylüler daima toprak kaybediyor, acıklı durumlarda kalıyordu. Çünkü yaşlı babalar artık çalışamıyor, ailelerin sevgili kızları felakete sürükleniyordu. Mel'un tefeci ya da mel'un ağa (lord), ya topraklar, ya da kızın iffeti üzerine çöreklenmeğe hazırdı.

Romantikler için yoksul ne kentliydi ne de endüstrileşmiş bir kişi. Proletarya XIX. Yüzyıl kavramıdır. Belki eş ölçüde romantikleştirilmiştir, fakat bütünüyle ayrı bir kavramdır.

Rousseau, zaten var olan duyarlık (sensibilite) kült'üne başvurmuş ve ona başka türlü sahip olamayacağı bir genişlik ve uzanım kazandırmıştı. Bir demokrattı Rousseau. Yalnız kuramlarında değil, beğenilerinde de.

Yaşantısında uzun süre, kendisinden biraz daha az yoksul kişilerin sadakasına sığınan yoksul bir serseriydi Rousseau. Topladığı sadakaları en kara bir nankörlükle ödedi eylemde. Fakat, heyecan yönünden bu ödeme, en ateşli duyarlık yandaşlarının isteyeceği biçimdeydi.

Bir berduşun beğenilerine sahip olduğundan Rousseau Paris toplumunun sınırlamalarını, zorlamalarını iğrenç buldu. Geleneğin gemlerini küçümsemeyi ondan öğrendi romantikler. Bu küçümseme önce giyim ve davranışta, sonra *menuet* adı verilen ağır tempolu bir dansta, sonra ve *heroic* adlı nazım biçiminde daha sonra sanat ve sevgide, en sonra da geleneksel ahlakın her alanında kendisini göstermiştir.

Romantiklerin ahlakı yok değildi. Tersine, onların ahlaksal yargıları keskin ve şiddetliydi. Fakat onlar kendilerinden önce geçenlere iyi görünenlerden tüm başka ilkelere dayanıyorlardı.

1660'tan Rousseau'ya kadar olan dönem, Fransa, İngiltere ve Almanya'daki din savaşlarıyle iç savaşların anılarının baskısı altındaydı. İnsanlar, kaos tehlikesinden, güçlü tutkuların anarşik yönelimlerinden, güvenliğin ve güvenliği sağlayacak zorunlu fedakârlıkların öneminden haberliydi. Uzgörü en üstün erdem sayılıyor, zekâ, yıkıcı bağnazlara (fanatiklere) karşı en etkili silah olarak değerlendiriliyordu. İnce davranışlar barbarlığa karşı bir çit gibi görünüyordu.

Newton'un, içinde yasaya uygun yörüngeler çizerek güneş çevresinde değişmeden dönen gezegenlere sahip düzenli kosmos'u, iyi bir yöneticinin imgesel (hayali) bir sembolü olmuştu. Tutkunun dışa vurulmasındaki frenleme, eğitimin belli başlı ereği ve kibar bir kişinin en güvenli belirtisiydi. Devrimde, romantik-öncesi Fransız kent soyluları (aristokratları) dingin (sükûnetle), Madame Roland ve Danton gibi romantiklerse debdebe ve tantanayla öldü.

Rousseau zamanında çok kişi, güvenlikten sıkılmış ve çoğunluk aramağa yönelmişti. Fransız devrimi ve Napoleon onların bu isteğini yerine getirdi. 1815'te siyasal dünya sükûnet bulduğunda o, öylesine ölü, öylesine sert ve canlı yaşantıya karşı öylesine düşman bir dinginlikti (sükûnetti) ki, sadece dehşete düşmüş tutucular (muhafazakârlar) dayanabilirdi ona.

Sonuç olarak statükoya, Fransa'yı güneş-Kral döneminde ve İngiltere'yi devrime değin karakterize eden entelektüel baş eğiş görülmedi.

XIX. YÜZYIL BAŞKALDIRMASI

Kutsal ittifak sistemine karşı XIX. yüzyıl isyanı iki biçim almıştı:

Bir yandan endüstriyalizmin monarşi ve kent soyluluğa karşı kapitalist ve proleter nitelikte isyanı vardı. Romantiklik buna hemen hemen

hiç karışmamıştı ve isyan çok bakımdan XVIII. yüzyıla dönüktü. Bu eylem, felsefî kökçüler (radikaller) özgür ticaret devinisi ve Marx'çı sosyalizm yönünden temsil edilmişti.

Bundan çok farklı başkaldırma, kısmen gerici, kısmen devrimci olan romantiklerin isyanıydı. Barış ve dinginliği (sükûneti) değil, sert ve tutkulu bireysel yaşantıyı hedef almışlardı. Endüstrileşmeyle ilgisi yoktu onların. Çünkü endüstri çirkin, para kazanmak onlara ölümsüz bir tin için değersiz göründü. Çünkü modern ekonomik kurumlar bireysel özgürlüğe müdahale etmişti.

Devrim sonrası dönemde onlar yavaş yavaş ulusçuluk (milliyetçilik) aracılığıyle politikaya karıştılar. Her ulusun, devletlerin sınırları ulusların sınırlarından ayrımlı (farklı) olduğu sürece özgürlüğe kavuşamayacağı ve ortak bir tine sahip olacağı düşünülmüştü. XIX. yüzyılın ilk yarısında ulusçuluk, devrimci ilkelerin en sertiydi ve romantiklerin çoğu hararetle desteklemişti bu akımı.

ESTETİK ÖLÇÜTLER

Romantik devini bütün olarak yararcı ölçütler yerine estetik ölçütler geçirilmesinden almıştır özelliğini. Yer kurdu yararlıdır fakat güzel değildir. Kaplan güzeldir, fakat yararlı değildir. Romantik olmayan Darwin, yer kurdunu övmüştü, Blake'se kaplanı. Romantiklerin ahlakı her şeyden önce estetik gerçeklere sahipti. Fakat romantikleri karakterize etmek için sadece estetik gerekçeleri değil, aynı zamanda romantiklerin güzellik duygusunu kendinden öncekilerden ayrımlı (farklı) kılan beğeni (zevk) değişmesini de dikkate almak gereklidir.

Romantiklerin gotik mimarîsini yeğ tutuşu (tercihleri) bu konuda en güzel örneklerden biridir. Başka bir örnek de onların görüntü beğenilerindeki (zevklerindeki) değişmedir. Dr. Johnson, Fleet Street'i (İngiltere'nin Babı-Ali'si.) herhangi bir köy görüntüsüne (manzarasına) üstün tutmuş ve Londra'dan yorulan bir kişinin yaşamdan bıkmış sayılacağını savunmuştu.

Rousseau'dan önce geçenler eğer köyde herhangi bir nene (şeye) hayranlık duymuşlarsa bu, zengin çayırlar, bağrışan hayvanlarla verimlilik sahnesiydi. Rousseau, İsviçreli olduğundan doğallıkla Alplere hayrandı. Onun izdemenlerinin (tilmizlerinin) roman ve öykülerinde vahşi seller,

korkulu uçurumlar, yol vermez ormanlar, fırtınalar denizdeki dalgalar, kısası, yararsız, yıkıcı ve sert olan her nen görülebilir.

Bu değişiklik az çok sürekli görünüyor. Bugünlerde aşağı-yukarı herkes Niagara ve Büyük Kanyon'u, dalgalanan buğday başaklarının göründüğü tarlalara parlak çayırlara yeğ tutmaktadır (tercih etmektedir). Turist otelleri görünü (manzara) beğenisindeki bu değişmenin statistik delilini verir.

Romantiklerin mizacı en iyi romanda ortaya çıkar. Garip olanı sevmişlerdir onlar: Hortlaklar geçmiş dönemlerden kalma harap şatolar, eski büyük ailelerin son melankolik torunları, manyetizma yapanlar ve gizli bilimlerle uğraşanlar, düşen tiranlar ve ortadan kalkmakta olan korsanlar gibi.

Fielding ve Smollett pekâlâ ortaya çıkmış olabilecek koşullardaki sıradan kişiler hakkında yazmıştı. Romantikliğe tepkide bulunan gerçekçiler de öyle yapmıştı. Fakat romantikler için bu gibi temalar çok bayağıydı. Onlar büyük uzak ve dehşet verici olanları seviyorlardı. Biraz karanlık türden bir nenin bilimi, eğer şaşırtıcı bir nene yol açmışsa kullanılabilirdi.

Orta çağlar ve o sırada orta çağları andıran nenlerdi romantikleri en çok hoşlandıran. Çok kez onlar, geçmişte olsun, yaşadıkları sırada olsun, aktüel olanla ilgilerini kesmişlerdi adeta.

Eski Denizci tipiktir bu bakımdan. Coleridge'nin *Kubilay Han* adlı uzun şiirinde temsil edilen, pek Marco Polo'nun anlattığı hükümdar Kubilay değildir artık. Romantiklerin coğrafyası ilginçtir. Han Balık'tan «ıssız Harizm kıyılarına» değin bu coğrafyanın ilgilendiği her nen uzak Asya'ya ait ve eskidir.

Romantik devini kaynağını Rousseau'ya borçlu olmasına karşın başlangıçta daha çok bir Alman devinisiydi. Alman romantikleri XVIII. yüzyılın son yıllarında henüz gençti, görüşlerinde en çok karekteristik olan neni henüz gençken biçimlemişti.

Şansları genç ölecek kadar iyi olmayanlar, sonunda kişiliklerinin katolik kilisesinin tek düzenliğinde gölgelenmesine baş eğmiştir. (Bir katolik protestan olarak doğmuşsa katolik olabilirdi. Fakat katolik doğmuş biri protestan olamazdı. Zira katolikliği isyanla birleştirmek gerekliydi).

Alman romantikleri, Coleridge ve Shelley'i etkileri altına almıştı. Alman etkisinden bağımsız olarak aynı görüş XIX. yüzyılın ilk yıllarında yoğun bir duruma geldi. Fransa'da zayıflamış bir biçimde de olsa

restorasyondan Victor Hugo'ya doğru parladı. Amerika'da Melville, Thoreau ve Brook Farm katıksız, Emerson Hawthome yumuşamış olarak bu deviniyî temsil eder.

Romantiklerin katolikliğe yönelmelerine karşın, görüşlerindeki bireycilikte kökü kazınamayan bir protestanlık vardır onların. Gelenekleri, kanı ve kuramları bir kalıba dökmekteki sürekli başarıları hemen bütünüyle protestan ülkelerine özgü kalmıştı.

İngiltere'de bu başarı, romantik akımın başlarında ortaya çıkan hicivcilerin yazılarında görülebilir. Sheridan'ın *Karşıtlar (Rakipler) (*1775) adlı taşlamasında (hicvinde), kadın kahraman kendi hamisini ve ailesini memnun etmek için zengin bir adamla evlenmektense yoksul biriyle evlenmeyi yeğ tutar. Fakat hamiyle ailenin seçtiği zengin adam takma bir ad altında ve kendini yoksul gibi gösterip kahramana kur yapar ve onun kalbini çeler.

Jane Austen, *Northanger Keşiş Manastırı* ve *Duyum ve Duyarlık (1797-1798)* adlı yapıtlarında romantiklerle eğlenir. Northanger Keşiş Manastırı'nda Mrs Radcliffe'in *Udolpho'un Sırları* adlı *(1794)* ultra-romantik yapıtıyle yolunu şaşıran bir kadın kahraman vardır.

İngiltere'deki ilk iyi romantik yapıt, tek başına yaşayan bir Swedenborg yandaşı ve herhangi bir «hareket»e katıldığı pek söylenemeyecek olan Blake bir yana bırakılırsa, Coleridge'in *Eski Denizci* adlı uzun şiiridir *(1799).* Bundan bir sonraki yıl Nedwoods fonundan yararlanarak maalesef Göttingen'e gitmiş olan Coleridge, Kant'a kaptırdı kendini ve bu iş onun şiiri için hiç de iyi olmadı.

Coleridge'ten sonra Wordworth ve Southey, devrimden nefret eden gericiler oldular ve Napoleon İngiliz romantizmini geçici olarak frenledi. Fakat Byron, Shelley ve Keats'in canlandırdığı bu romantizm, bir ölçüye değin bütün Kraliçe Victoria çağını egemenliği altında tuttu.

Alplerin romantik görünümünde Byron'la yapılmış konuşmaların esiniyle (ilhamıyle) yazılmış olan, Mary Shelley'nin *Frankenstein'ı* romantikliğin alegorik ve arpağlık (kehanet) dolu gelişim tarihi sayılabilecek hususları içerir.

CANAVAR TİPİ

Frankenstein'ın canavarı, atalar sözü biçimini almış, konuşmadaki gibi sadece bir canavardan ibaret değildir. Önce o, insansal şefkati özleyen nazik bir varlıktır. Fakat sevgisini kazanmak istediklerinde çirkinliğinin uyandırdığı dehşet sonucu nefret ve sertliğe sürüklenmiştir. Bir gün görülmeyen bir durumda dolaşırken yoksul fakat erdemli bir köylü ailesi görür ve el altından onların çalışmalarına yardım eder. Sonunda kendini onlara gösterir:

«Onların içine daha çok girdikçe, himaye ve şefkatlerini isteme duygum daha büyüdü. Sevimli yaratıklarca bilinmek ve sevilmek isteğiyle yanıyordu yüreğim. Onların tatlı bakışlarının şefkatle bana doğru çevrildiğini görmek, büyük tutkumun en son sınırıydı. Benden küçümseme ve dehşetle yüz çevireceklerini düşünmek bile istemiyordum.»

Fakat «bu sevimli yaratıklar» Frankenstein'ın canavarından «küçümseme ve dehşetle» yüz çevirdiler. Bunun üzerine o, yaratıcısından kendisine benzer bir dişi yaratmasını istedi. Bu isteği hayırlanınca da Frankenstein'ın sevdiklerini teker teker öldürmeğe girişti.

Frankenstein'ın cansız bedenine bakarken, canavarın duyguları yine de soyludur.

«Bu da benim kurbanım. Onu öldürmekle bitti cinayetlerim. Varlığımı sağlayan sefil bir deha söndü. Ah Frankenstein! Cömert ve kendini kendine adamış varlık. Şimdi benim senden bağış dilemem neye yarar? Sevmiş olduğun herkesi mahvederek seni bir daha doğrulamayacak biçimde yıkan ben, senden bağış istemişim ne çıkar!»

«Yazık bedeni ne soğuk. Cevap veremiyor bana...»

«Günahlarımın korkunç dizisine göz gezdirdiğimde, kendimin, düşünceleri bir zamanlar güzelliğin, aşkın yüce görüleri ve iyiliğin debdebesiyle dolu olan yaratıktan ayrımsız (farksız) olduğuna inanamıyorum.»

«Böyledir işte. Düşmüş bir melek hain bir şeytan olur. Yine de Tanrı'nın ve insanın düşmanı çekildiği köşede dostları ve iş gördüğü kişilerle birliktedir. Bense tek başımayım.»

Romantik giysisinden sıyrılınca bu psikolojide gerçek olmayan hiç bir nen yoktur. Orada korsanları ve vandal kralları bulup çıkarmak için uzun uzun araştırma yapmak gereksizdir.

Bir İngiliz ziyaretçiye Doorn'da oturmakta (ikamet etmekte) olan eski Alman imparatoru, İngilizlerin artık kendisini sevmediğinden yakınmıştı.

Dr. Burt, suçlu çocuklar hakkındaki kitabında, bir çocuğu Regent Kanalı'nda boğan yedi yaşındaki bir çocuktan söz eder. Suçlu çocuğun gerekçesi ailesinin ve yaşdaşlarının kendisine sevgi göstermemesiydi. Dr. Burt ona karşı müşfikti ve çocuk saygı değer bir yurttaş oldu.

Fakat Frankenstein'in canavarında bu değişimi yapmayı üzerine alacak kimse çıkmamıştı.

Eksikli (kusurlu) olan, romantiklerin psikolojisi değil, onların değer ölçütüdür (standardıdır). Romantikler ne türden olursa olsun ve nasıl toplumsal sonuç verirse versin güçlü tutkulara hayranlık duymuşlardı. Romantik sevgi özellikle talihsiz olduğunda, onların tasvibini kazanmaya yetecek ölçüde güçlüydü. Fakat, en güçlü duyguların çoğu yıkıcıdır. Bu güçlü tutkular, nefret, kırgınlık, kıskançlık, vicdan azabı, umutsuzluk, haksız yere eziyete girenin kızgınlığı ve şahlanmış olan onuru, köleler ve korkaklara karşı duyulan küçümseme ve şiddetli savaşma isteğidir.

Bunlara bakıldığında romantikliğin yüreklendirdiği (teşvik ettiği) insan tipi, özellikle Byron'cu biçimiyle, sert, toplumsala karşı anarşik bir başkaldırma ya da alganlık (fetih) devinisine girişen bir tirandır.

Bu görüş, nedenleri insan yapısı ve insansal koşullarının derinliğinde bulunan bir çağrı yapar. Kişisel çıkarla insan bir sürü içinde yaşar olmuş, fakat içgüdüsel olarak büyük ölçüde tek başına kalmıştır. Bu bakımdan din ve kişisel çıkarı desteklemek ahlak gerekimini doğurmuştur.

Gelecek çıkarlar uğruna şimdiki (haldeki) hoşnutluk ve yetinme duygularımızı bir yana bırakmak irkilticidir. Fakat tutkular baş gösterdikçe toplumsal davranışın uzgörülü bağlarına dayanmak güçleşmiştir.

Zaman zaman bu bağları söküp atanlar, uyuşmazlığın ortadan kalkması sonucu, yeni bir güç duygusu ve yeni bir enerji elde ederler. Sonunda bir yıkımla (felaketle) de karşılaşsalar, mistiklerce bilinmesine karşın salt sıkıcı bir erdem olarak asla deneyimlenmeyen tanrısal coşkunluk duygusunu tadarlar bu arada.

YALNIZLIK

Onların yapısının yalnızlıkla ilgili bölümü kendini yeniden kabul ettirir. Fakat eğer zekâ, bu yeniden kabul ettirmeden sonra yine de kalırsa efsaneye bürünür. Mistik Tanrı'yla birleşir yek-vücut olur. Ve sonsuzluğu düşünürken komşusuna karşı görevini unutur.

Karıştırıcı (anarşik) başkaldırma daha da iyisini yapar. Kendisini. Tanrı'yla birleşmiş değil bizzat Tanrı sayar. Bizim özdeğe (maddeye) ve komşularımıza baş eğmemizi temsil eden doğruluk ve görevin, Tanrı olan kişi için gereği kalmaz.

Başkaları için doğruluk, Tanrı'nın koymuş olduğu düzen, görevse, onun buyurmuş olduklarıdır. Eğer biz emek vermeden tek başımıza yaşayabilseydik bu bağımsızlık sevincini tadabilecektik. Tadamadığımıza göre, onun beğenileri (zevkleri) sadece dahilere ve diktatörlere vergidir.

Toplumsal bağlara karşı içgüdülerin başkaldırması (isyanı) sadece yaygın olarak romantik eylem adı verilen nenin değil, onun günümüze değin olan uzantısına ait duyguların, siyasetin ve felsefenin anahtarıdır. Alman idealizminin etkisi altındaki felsefe solipsist olmuş ve kendi kendine gelişme, ahlakın temel ilkesi sayılmıştı.

Duyguya gelince yalnız kalmaya çalışmakla tutkunun ve ekonominin zorunlukları arasında hiç bir nahoş uyuşma yoktu. D. H. Lawrence'ın «Adaları Seven Biri» adlı öyküsü böyle bir uyuşmayı gittikçe artan bir oranda küçümseyen ve sonunda açlık ve soğuktan fakat tam anlamıyle tek başına kalmanın tadına vararak ölen birini anlatır. Fakat yalnızlığı öven yazarlarca başarılmış değildir bu tutarlık. Uygar bir yaşantının rahatlıkları bir tarik-i dünya yönünden elde edilemez ve kitaplar yazıp sanat yapıtı ortaya koymak isteyen kişi eğer yaşamak istiyorsa işini görürken başkalarının yardımlarına boyun eğmeli.

Yalnızlığı hissetmeyi sürdürmek için kitaplar yazıp yapıtlar ortaya koymak isteyen, kendisine hizmet edenlerin, benliği üzerine bir ağırlık yapmasını engelleyebilmelidir. Hizmet edenler köleyse bu işi çok güzel başarırlar.

Bununla birlikte tutkulu sevgi daha güç bir sorundur. Tutkulu seven ve sevilenler sosyal gemlere karşı isyanda sayıldıkları sürece hayranlık uyandırır. Fakat gerçek yaşantıda sevgi ilişkisi çabucak bir toplumsal gem olur ve sevgiliye karşı nefret uyanır. Eğer sevgi, koparılması güç bir bağlılık doğuracak ölçüde güçlüyse, nefret gittikçe şiddetlenir. Bu bakımdan sevgi, yanların her birinin, karşı yanı, onun benliğini koruyan duvarlardan süzülerek mahvetmeğe çalıştığı bir savaş olarak görülmeye başlanır.

Bu görüş noktası Strindberg'in ve daha çok D. H. Lawrence'ın yazıları dolayısıyle tanınır olmuştur.

Yalnız tutkulu sevgi değil aynı zamanda ona varan her dostça ilişki, insan, başkalarını kendi benliğinin dışa vurulması biçiminde gördüğü sürece olanaklıdır sadece. Başkalarıyle ilişki kan ilişkisiyse işin üstesinden gelinebilir ve başkaları birbirleriyle ne denli çok ilişkiliyse bu o denli kolay olanaklı olur. Ptolemaeos'un yaptığı gibi, içten evlenmeye değin varan bir ırk vurgusu çıkar ortaya. Bunun Byron'u nasıl etkisi altına aldığını bilmekteyiz.

Wagner, Siegmund ve Sieglinde'nin sevgisinde benzer bir duyguyu ortaya koyar. Kız kardeşini biraz da skandala yol açar biçimde, başka bütün kadınlara yeğ tutan Nietzsche ona «Senin bütün söylediklerin ve yaptıklarında ikimizin de aynı kandan olduğumuzu ne denli güçlü hissediyorum. Sen, beni başkalarından daha çok anlıyorsun. Çünkü biz bir ailedeniz. Bu çok iyi uyuyor benim 'felsefeme'» diye yazıyor.

Byron'un yaydığı ulus oluş ilkesi aynı «felsefe»nin bir uzanımıdır. Bir ulusun, ortak atalardan inen ve aynı kan bilincini paylaşan bir ırk olduğu kabul edilmiştir.

Sürekli olarak İngilizlere Byron'u anlayamadıkları için kusur bulan Mazzini, ulusları mistik bir bireye sahip olarak kavramış ve onlara öbür romantiklerin kahraman kişilerde aradığı bir tür anarşik büyüklük yüklemişti.

Ulusların özgürlüğü sadece Mazzini yönünden değil nisbeten aklı başında devlet adamlarınca mutlak bir nen sayılmış, bu da uygulamada, uluslararası işbirliğini olanaksız duruma getirmiştir.

Kan ve ırka olan inanç doğallıkla Samilik karşılığıyle çağrışım yapmıştır. Aynı zamanda romantik görüş kısmen aristokratik olduğundan kısmen tutkuyu hesaba yeğ tuttuğundan ticaret ve maliye konusunda şiddetli bir küçümsemeyle doludur.

Böylece romantik eğilim kapitalizme karşı proletarya'nın çıkarını temsil eden sosyalizmden bütünüyle ayrımlı (farklı) bir karşı duruş (itiraz) yöneltmiştir. Bu karşı duruş proletarya'nın çıkarını temsil eden sosyalistinkinden bütünüyle ayrıdır. Çünkü, ekonomik uğraşılardan hoşnutsuzluğa dayanmış ve kapitalist dünyanın Yahudilerce yönetildiği telkiniyle güçlenmiştir.

Bu görüş «ekonomik güç gibi adi bir şeyi dikkate almağa tenezzül ettiği» nadir fırsatlarda Byron tarafından dile getirilmiştir:

Kim tutuyor dünyanın dengesini elinde
Kralcı olsun
Liberal olsun
Alganlara (Fatihlere)
Galiplere
Kahramanlara egemen kim?
İspanya'nın çıplak yurtseverlerini
Kim kışkırttı?
Köhne Avrupa'nın gazetelerini
Yaygaraya ve patırtıya boğan bu kışkırtma kimin yapıtı?
Eski ve yeni dünyayı
Acıda olsun
Beğenide olsun tutan kimdir?
Politikayı parmağında oynatan kim?
Soylu yiğitliğinin gölgesi mi?
Bonapart'ın?
Karşılığı şudur soruların:
Yahudi Rotschild
Ve
Kafadan Christan Zarin.

Bu şiir belki çok müziksel değildir. Fakat duygu, bütünüyle zamanımızın duygusudur ve Byron'u izleyenlerce yeniden yansıtılmıştır.

Romantik devini, kendi özü içinde insan kişiliğini toplumsal geleneğin ve ahlaklılığın prangalarından kurtarmayı hedef almıştır. Bu prangalar kısmen istenir işlevlik (faaliyet) biçimleri için gereksiz bir engeldi. Çünkü her eski topluluk, geleneksel olmalarından başka bir nen söylenemeyecek davranış kuralları geliştirmiştir.

Fakat bencil tutkular bir kez başıboş bırakıldı mı yeniden kolaylıkla toplumun gerekimlerine baş eğer duruma getirilemez.

Hıristiyanlık bir dereceye denli benliği uysal duruma getirmiştir. Fakat ekonomik, siyasal ve entelektüel nedenler kiliseye karşı başkaldırmayı uyarmışlar ve romantik devini, başkaldırmayı ahlak küresine aktarmıştır. Romantik devini, yasa tanımayan yeni benliği teşvik ederek toplumsal işbirliğini olanaksız duruma getirmiş ve kendisini izleyenleri anarşi ya da despotluk almaşıklarıyle (alternatifleriyle) baş başa bırakmıştır.

Bencillik başlangıçta insanların başkalarından bir anne baba şefkati beklemesine yol açmış, fakat insanlar, başkalarının kendi benliklerine sahip olduğunu kırgınlıkla ayırt edince şefkat bekleme yolunda kırılmış olan umutlar nefret ve şiddete dönmüştür.

İnsan tek başına yaşayan bir hayvan değildir ve toplumsal yaşantı var oldukça kendi kendini gerçekleştirme etik'in üstün ilkesi olamaz.

II. KONU
ROUSSEAU

Jean Jacques Rousseau *(1712-1778),* XVIII. yüzyıl Fransa'sındaki anlamda bir *philosoph* olmasına rağmen imdi «filozof» adı verilebilecek bir kişi değildi. Buna karşın edebiyat, zevk, davranış ve siyaset üzerinde olduğu gibi felsefe üzerinde de güçlü bir etkisi vardı.

Onun, bir düşünür olarak artamları (meziyetleri) konusundaki kanımız ne olursa olsun toplumsal açıdan büyük önemini kabul etmeliyiz. Bu önem daha çok onun, yüreğe ve kendi gününde «duyarlık» adı verilen yeteneğe hitab etmesinden ileri geliyordu.

Romantik devinin babası, insansal heyecanlardan insansal olmayan olguları çıkaran, düşünce sistemlerinin başlatıcısı geleneksel mutlak monarşilere karşıt olarak yapma, demokratik diktatörlüklerin siyasal felsefesinin bulucusu oydu.

Onun zamanından beri kendilerini reformcu sayan kişiler iki gruba bölünmüşlerdi:

1. Rousseau'yu izleyenler.
2. Locke'u izleyenler.

Bu iki grup bazen işbirliği halindeydi ve pek çok kişi bir uyuşmazlık görmüyordu ortada.

Fakat uyuşmazlık gittikçe açık duruma geldi. Zamanımızda Hitler Rousseau'nun, Roosevelt ve Churchill Locke'un ürünüdür denebilir.

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Rousseau yaşam öyküsünü *İtiraflar* adlı yapıtında anlatmıştır. Hem de iyice ayrıntılı olarak. Fakat doğruluğa pek de bir köle gibi sadık kalmaksızın. Kendisini orada büyük bir günahkâr gibi göstermekten zevk almış ve bazen bu bakımdan abartıma (mübalağaya) kaçmıştır.

Fakat onun alelade erdemlerden yoksun olduğu konusunda bol bol dış kanıt bulunmaktadır. Böyle bir durum canını sıkmamıştır Rousseau'nun. Çünkü o daima sıcak bir yüreğe sahip olduğunu düşünmüştür. Fakat bu kendisini en iyi dostlarına bile alçakça davranmaktan asla alıkoymuş değildir.

Rousseau’nun yaşamını onun düşünce ve etkisini anlamaya yetecek ölçüde anlatacağım.

Cenova’da doğmuş ve ortodoks bir Calvinci gibi eğitim görmüş olan Rousseau’nun babası yoksuldu. Saatçilikle dans hocalığını birlikte yürütüyordu. Rousseau 10 yaşında okulu bıraktı çeşitli yerlere çırak olarak girdi. Fakat hepsinden nefret etti, 16 yaşındayken Cenova’dan Savoy’a kaçtı.

Geçinme aracı olmadığından, bir katolik rahibine gidip katolik olmak istediğini söyledi. Resmen katolikliğe dönüş töreni Turin’deki bir *katechoumenos* kurumunda yapıldı ve bu iş dokuz gün sürdü (Catehoumenos kurumu, konfirmasyondan önce yetişkin bir kişiye katoliklik bilgilerinin verildiği kurum. *Çeviren.)*

Rousseau, katolikliğe dönüş gerekçesinin tüm ticarî olduğunu söyler:

«Yapmak üzere olduğum kutsal işin temelde eşkıyalık olduğu düşüncesinden kendimi kurtaramıyordum.»

Fakat bu satırlar Rousseau protestanlığa döndükten sonra yazılmıştı. Birkaç yıl, onun gerçekten samimî olarak katolikliğe inandığını düşünmekte haklıyız. l742’de şöyle diyordu:

«1730 yılında yaşamakta olduğum ev, bir piskoposun duasıyle tansıksal (mucizevî) biçimde yangından kurtuldu.»

Turin’deki kurumdan cebinde yirmi frankla çıkan Rousseau sonraları, Madame de Vercelli adlı bir bayana seyis oldu. Bayan üç yıl sonra öldü. Hanımının ölümünde, ona ait bir kurdele Rousseau’da bulundu. Rousseau, gerçekte kendisinin çaldığı bu kurdeleyi sevdiği bir hizmetçiden aldığını ileri sürdü. Rousseau’nun savına (iddiasına) inanıldı ve hizmetçi cezalandırıldı. Rousseau’nun bu konudaki mazereti gariptir: «Kötülük hiç bir zaman bu zalim anda olduğundan daha uzak değildi benden. Zavallı kızı suçlamama, ona olan sevgim neden oldu. Çelişmeli görünür ama doğrudur bu. Ergimde (zihnimde) hep o vardı. Suçu usuma gelen ilk kişinin üzerine atıverdim.»

Bu, Rousseau’nun ahlak sistemi, bildiğimiz erdemlerin yerini «duyarlık»ın aldığı düzenin özel bir örneğidir.

Rousseau bundan sonra kendisi gibi protestanlıktan dönme olan ve Savoy kralından dine yaptığı hizmet karşılığı maaş alan Madame de Warens’le dostluk kurdu ve sonraki dokuz-on yılı, bu çekici bayanın evinde geçirdi. Madame de Warens metresi olduğunda bile ona «anne» demekte

devam etti. Bir süre Madame'ı onun uşağıyla paylaştı. Uşak ölünce üzüldü fakat «pekâlâ ben de onun giysilerini alırım» diyerek teselli buldu.

İlk yıllar bir serseri gibi harcadığı zamanlar oldu. Bu zamanlarda yalın ayak yolculuk ediyor ve bulabildiğiyle yaşıyordu.

Bu dönemde Rousseau'nun birlikte yolculuk ettiği bir arkadaşı Lyon caddelerinde sara nöbetine tutuldu. Rousseau toplanan kalabalığı, arkadaşını nöbetler içinde bırakmak için vesile saydı.

Başka bir kez kendisini İsa ve Kudüs yolunda bir doğu Bizans kilisesi başpiskoposu gibi gösteren bir kişiye sekreterlik yaptı. Sonra, kendisine Dudding adlı bir İskoç Jacobinus'çusu süsü vererek zengin bir kadınla ilişki kurdu.

Bununla birlikte 1743'te büyük bir bayanın yardımıyle Venedik'teki Fransız büyükelçisine sekreter oldu. Elçi, işi olduğu gibi Rousseau'nun üstüne yıkan fakat onun ücretini ödemeyi ihmal eden akılsızın biriydi. Rousseau işini yapıyordu. Kaçınılmaz kavgada onun suçu yoktu.

Hakkını aramak üzere Paris'e gitti Rousseau. Herkes onun haklı olduğunu kabul ediyordu. Fakat uzun süre hiç bir şey yapılmadı. Bu gecikmenin sıkıntıları Rousseau'nun o zamanki Fransız hükümet biçimi aleyhine dönmesine yol açtı. Mamafih sonunda, ücretler toptan ödendi.

Aşağı yukarı bu sıralarda (1145) Rousseau Paris'teki otelinde hizmetçi olan Therese le Vasseur adlı bir kadınla ilişki kurdu yaşantısının geri kalan bölümünü onunla geçirdi. (Arada öbür gönül işlerini de ihmal etmiş değildir). Ondan beş çocuğu oldu. Çocuklarının tümünü, bulunmuş çocuklar hastanesine teslim etti.

Kimse Therese'in nesinin Rousseau'yu çektiğini anlayamadı. Çirkin ve cahildi kadın. Ne okuyabilir ne de yazabilir. (Rousseau ona okumayı öğretmiş, fakat yazmayı öğretmemişti.) Ayların adlarını bilmiyordu, para hesabı yapamazdı. Annesi yırtıcı ve açgözlüydü. Ana kız, Rousseau'yla arkadaşlarını gelir kaynağı olarak kullanıyorlardı.

Rousseau doğru ya da yanlış olarak Therese'e karşı içinde hiç bir sevgi kıvılcımı olmadığını söylemektedir. Therese le Vasseur, son yıllarında kendini içkiye verdi ve seyis çocukların ardından koştu.

Belki hem malî bakımdan hem de zekâ bakımından kendisinin kuşku götürmez ölçüde Therese'den üstün olduğunu ve kadının bütünüyle kendisine bağımlı olduğunu hissetmek Rousseau'nun hoşuna gidiyordu.

Rousseau büyük kişilerin meclisinde daima rahatsız oluyordu ve basit insanları gerçekten tutuyordu. Bu bakımdan onun demokratik düşüncesi içtenliydi. Therese'le evlenmemişse de onu hemen hemen karısı gibi görmüştü. Rousseau'yla arkadaşlık eden bütün yüksek sınıftan bayanlar buna katlanmak zorundaydı.

Rousseau'nun ilk edebî başarısı epeyce geç oldu. «Sanat ve Bilimler İnsanlığa Bir Yarar Sağlar mı ?» sorusuna karşılık biçimleyen en iyi denemeyi yazdığı için Dijon Akademesinden bir ödül aldı.

Rousseau sorunun olumsuz yanını, yani sanat ve bilimlerin insanlığa bir yararı dokunmadığını savunmuş ve ödülü almıştı (1750). Bilim, edebiyat ve sanatın ahlak için, en zararlı yağı (düşman) olduğunu ve gerekimlere yol açarak köleliğe kaynaklık ettiğini ileri sürüyordu. Amerikan vahşileri gibi çıplak yürüyenlere nasıl zincir vurulabilirdi?

Ölçümleneceği (tahmin edilebileceği) gibi Sparta'dan yanaydı ve Atina'ya karşıydı Rousseau. Plutarchos'un *Yaşantılar* adlı yapıtını yedi yaşındayken okumuş ve orada anlatılan yaşantıların büyük ölçüde etkisi altında kalmış, özellikle Lykurgos'un yaşantısına hayran olmuştu; Ispartalılar gibi savaştaki başarıyı artamın (meziyetin) sınanması olarak almış; bununla birlikte, ukala Avrupalıların savaşta yenilgiye uğratacağı «soylu vahşi»yi de hayranlıkla karşılamıştı.

Bilim ve erdem Rousseau'ya göre uyuşmazdı ve bütün bilimler iğrenç bir kökene (orijine) sahiptir. Gökbilim (astronomi), yıldızbilime (astrolojiye) duyulan boşinandan, belağat hırstan, geometri hasislikten, fizik boş meraktan gelir. Etik, kaynağını insan gururundan alır. Eğitim ve kitap basma sanatı da üzüntü verici türdendir. Uygar kişiyi, eğitim görmemiş bir barbardan ayırt eden her nen kötüdür.

Ödülü alıp, denemeyle ani bir ün kazandığından Rousseau kendi düsturlarına göre yaşamağa girişti. Basit bir yaşama tarzı benimsedi. Zamanı öğrenmeğe ihtiyacı olmadığını söyleyerek saatini sattı.

İlk denemedeki düşünceler «Eşitsizlik Üzerine Konuşma» adlı ikinci bir denemede işlendi daha ayrıntılı biçimde (1754). Fakat bu deneme ödül kazanmadı. «İnsanın doğallıkla iyi» olduğunu, «sadece kurumların onu kötüleştirdiğini» savunuyordu orada. Yazık (günah) işleme eğilimine ve kilise aracılığıyle kurtuluş öğretisine karşı tezdir bu.

Çağının siyasal kuramcılarının çoğu ve Locke gibi varsayımsal olmakla birlikte, doğa durumundan «artık var olmayan, belki hiç bir zaman

var olmamış ve muhtemelen hiç var olmayacak olan, bununla birlikte, şimdiki durumumuzu layıkıyle anlayabilmek için, hakkında doğru dürüst bilgi edinmemizin hiç de gerekli olmadığı bir durum» gibi söz eder.

Doğal yasa, doğal durumda türetilmelidir. Fakat biz doğal kişiden habersizsek kökence doğal insan için hazırlanmış ve ona en iyi uyan yasayı belirlemek olanaksızdır.

Bütün bilebildiğimiz, doğal yasaya uyruk olanların istemlerinin kendi baş eğmelerinden bilinçli olması ve yasanın doğanın sesinden gelmesi gerektiğidir.

Rousseau, yaş, sağlık, zekâ v.ö. bakımlardan doğal eşitsizliğe değil yetkisini uzlaşımdan alan ayrıcalıklardan (imtiyazlardan) doğma eşitsizliğe karşı durur.

Uygar toplumun ve ondan doğan toplumsal eşitsizliklerin kökeni özel özelgede (mülkte) bulunabilir. «Bir toprak parçasını çeviren ilk insan kendisinin ‘bu benim’ dediğini düşündü. Halkı buna inanacak denli safdil sayan ilk insan, uygar toplumun kurucusudur.»

Yine esef edilecek bir devrim, metalürji ve tarıma yol açmıştır. Tahıl bizim talihsizliğimizin bir sembolüdür. Avrupa demir ve tahıla sahip olduğu için en mutsuz kıtadır.

Kötülüğü ortadan kaldırmak için sadece uygarlığı bir yana bırakmak gereklidir. Çünkü insan doğal olarak iyidir. Çünkü vahşî insan yemek yediğinde bütün doğayla, barışıktır ve kendisi gibi yaratıkların, bütün yaratıkların dostudur.

Rousseau bu denemesini Voltaire’e gönderdi. Ondan şu yanıtı (cevabı) aldı (1755):

«İnsan ırkı aleyhine yazılmış yeni kitabınızı aldım. Teşekkür ederim. Zekâ, hepimizi ahmak durumuna getirecek bir tasarımda böylesine kullanılmamıştı hiç.»

«İnsan kitabınızı okurken dört ayağı üstünde yürümek istiyor. Fakat altmış yılı aştı ben bu alışkanlığı kaybedeli. Onu yeniden elde etmenin olanaksızlığını umutsuzlukla hissediyorum. Kanada vahşilerine kavuşmak için yollara düşemem. Zira, mahkûm olduğum hastalıklar beni bir Avrupalı cerraha muhtaç ediyor. Çünkü o bölgelerde savaş sürüp gidiyor ve çünkü vahşîler de eylemlerimizden aldıkları örnekle bizim kadar kötüleşmiştir.»

Rousseau’yla Voltaire’in, sonunda kavga etmesi şaşırtıcı değildir. Asıl şaşırtıcı olan, onların nasıl olup da daha önce kavgaya girişmedikleridir.

1754'te ün kazanmış bir kişi olduğundan, doğduğu kent Rousseau'yu anımsadı ve çağırdı. Rousseau kabul etti. Fakat sadece Calvinciler Cenova yurttaşı olabildiğinden yine kendi ana imanına döndü.

O zaten kendisinden 'Cenovalı püriten ve cumhuriyetçi' diye söz ederdi. Yeniden iman değiştirince Cenova'da yaşamayı düşündü. Eşitsizlik Üzerine Konuşma'yı kent babalarına armağan etti. Fakat onlar hoşlanmadılar bu işten. Sıradan (alelade) yurttaşların dengiymiş gibi görülmek istemiyorlardı. Kent babalarının muhalefeti değildi sadece Rousseau'yu orada yaşamaktan alıkoyan. Daha kötü bir sakınca vardı: Voltaire de oraya gitmişti.

Voltaire bir oyun yazarıydı ve tiyatroya vurgundu. Fakat Cenova, püritenci nedenlerle bütün dramatik temsilleri yasaklamıştı. ((Püritencilik XVI ve XVII. yüzyıllarda İngiliz kilisesinde saflaşma isteyen grubun adıdır. Bunlar kiliseyi özentili merasimlerden ve biçimcilikten arındırmak isterken daha sofu, daha tutucu ve din kurallarını sözel (lafzî) olarak yorumlayan bir tutumun içine girmişlerdi)).

Voltaire, tiyatro yasağının kaldırılmasına çalışırken Rousseau hemen püritenciler safına katıldı:

Vahşiler tiyatro türünden hiç oyun oynamazdı. Platon onların hepsini aforoz etmişti. Katolik kilisesi, oyuncuları evlendirmeyi ve mezara gömmeyi hayırlıyordu (reddediyordu). Bossuet bir dramı «şehvet okulu» diye adlandırıyordu.

Voltaire'e bu konudaki saldırı, kaçırılacak fırsat değildi. Rousseau çileci erdemin şampiyonu oldu.

İki ünlünün, kamu önündeki ilk kavgası değildi bu. Daha önce Lisbon depremi (1155) dolayısıyle de kapışmıştı. Voltaire, Tanrı'nın dünya yönetimine kuşku salan bir şiir yazmıştı Lisbon depremi üzerine. Rousseau gazaba geldi. Şöyle bir açıklama yaptı:

«Voltaire Tanrı'ya inanır görünürken şeytandan başka kimseye inanmış, değildi. Çünkü onun Tanrı diye düşündüğü varlık bütün beğenisini kötülük yapmakta bulan habis bir mahlûktur.»

«Her türden iyi nenlerle taçlanmış bir kişinin böyle saçma bir öğretiye sahip olması insanda isyan duygusuna yol açıyor. Voltaire, kendisinden uzak olan ciddi felaketlerin korkunç ve zalim imgesiyle hemcinslerini kendisi mutluluk içindeyken umutsuzluğa atıyor.»

Rousseau kendi payına, depremi bahane edip bu kadar gürültü koparacak bir neden görmemişti. Bir kısım insanların arada bir ölmesi iyiydi onca. Dahası Lisbon halkı yedi katlı evlerde yaşadıkları için felakete uğramıştı. Eğer ormanda yaşasalardı (doğrusu da buydu) yara bere almadan kurtulacaklardı.

Depremlerin tanrıbilimi (teolojisi) ve sahne oyunlarının ahlaklılığı sorunu Voltaire'le Rousseau arasında acı bir düşmanlığa yol açtı. Bu düşmanlıkta bütün *philosoph'lar* mevzi aldılar. Voltaire Rousseau'ya zararlı bir deli muamelesi yaptı. Rousseau Voltaire'den «kâfirliğin borazancıbaşısı, keskin deha, aşağılık ruh» diye söz etti.

Bununla birlikte ince duygular da dile getirildi ve Rousseau Voltaire'e 1760 yılında şunları yazdı:

«Gerçekte senden nefret ediyorum. Çünkü sen böyle istedin. Fakat senden, eğer sevilmeyi isteseydi sevilmesi daha değerli olacak bir insan olarak nefret ediyorum. Yüreğimi dolduran bütün duygular tüm sana yönelmişti. Orada sadece keskin dehanı hayırlayamayacağımız ve yazılarını sevmeden edemeyeceğimiz konusundaki duygular arta kaldı.»

«Eğer sende, yeteneklerinden başka bir nene saygı duymama yol açacak hiç bir nen yoksa bunun kabahati bende değil.»

VERİMLİ ÇAĞ

İmdi Rousseau'nun en verimli çağına geliyorum. Onun 1760'ta yayınlanan *Yeni Héloise*'iyle 1762'de yayınlanan *Emile* ve *Toplumsal Sözleşme'si* bu çağın ürünüdür.

Doğal ilkelere göre eğitim sorununu ele alan Emile, eğer «Savoy'lu Mahalle Rahibinin İmanına Dair İtirafname» adlı bir bölümü içermeseydi kilise makamlarınca zararsız bulunacaktı. Fakat Rousseau yönünden anlaşıldığı biçimdeki doğal dinin ilkelerinin öne sürüldüğü bu bölüm, gerek katolik, gerekse protestan sünniliğini incitti.

Toplumsal Sözleşme daha da tehlikeliydi; demokrasiyi savunup kralların tanrısal hakkını yadsıyordu (inkâr ediyordu). Bu iki kitap Rousseau'nun ününü büyük ölçüde artırdıysa da yazarının üzerine resmi bir lanet fırtınası çekti.

Bu lanet fırtınası dolayısıyle Fransa'dan kaçmak zorunda kalan Rousseau'yu Cenova barındıramadı (Cenova kent meclisi *Emile*'le

Toplumsal Sözleşme’nin yakılmasına karar vermiş ve Rousseau’nun Cenova’ya gelirse tutuklanmasını emretmişti. Fransız hükümeti de tutuklama kararı çıkartmış Paris Parlamentosuyle Sobbone *Emile*’i lanetlemişti.)

Bern Rousseau’nun sığınma isteğini hayırladı (reddetti). Nihayet Büyük Frederich ona acıyıp Motiers’de yaşama müsaadesi verdi. Motiers, Neuchatel yakınındaydı ve filozof-kralın dominyonlarından bir parçaydı. Rousseau orada üç yıl yaşadı. Fakat sonunda Motiers köylüleri, başlarında papazları olduğu halde onu ‘bizi zehirliyor’ diye suçladılar ve öldürmeğe kalkıştılar. Rousseau İngiltere’ye kaçtı. Orada, daha 1762 yılından beri kendisine yardıma hazır olan Hume vardı.

İngiltere’de önceleri her nen yolunda gitti. Rousseau büyük bir toplumsal başarı kazandı. III. George ona emekli aylığı bağladı. Rousseau hemen her gün Burke’yle görüşüyordu. Fakat dostluk kısa zamanda söndü. Burke bu hususta şöyle diyordu.

«Rousseau’nun yüreğini etki altında tutacak ya da onun anlayışını yönetecek hiç bir ilkesi yok, boşluktan gayrı.»

Hume Rousseau’yla en geç bozuşan insandı. O Rousseau’yu çok sevdiğini ve bütün yaşantısı boyunca Rousseau’yla karşılıklı dostluk ve sevgi saygı içinde yaşayabileceğini söyleyerek uzun süre ona dost kaldı.

Fakat o sırada Rousseau doğal-dışı olmayan bir biçimde kendisine eziyet edildiği konusunda bir düşünceye saplandı. Bu saplantının sonunda deli ettiği Rousseau, yaşantısına kasteden düzenlere Hume’in aygıt olduğundan kuşkulanmaya başladı.

O, arada bir bu kuşkuların yersizliğini anlayacak ve «Hayır, hayır Hume hain değildir» diyerek bu vefalı dostunu kucaklayacak ve Hume’sa (kuşkusuz, daha çok canı sıkılmış olarak) «quoi mon cher Monsieur» (niye hain olayım aziz dostum) yanıtını verecektir.

Fakat sonunda boş imgeleri (hayalleri) galip gelmiş ve Rousseau İngiltere’den de kaçarak son günlerini Paris’te büyük yoksulluk içinde geçirmiştir. Öldüğü zaman intihardan kuşku edilmiştir.

Dostluğun bozulmasından sonra Hume:

«O, hayatında yalnız hissetmiştir kendini. Bu bakımdan duyarlık benim örneğini görmediğim bir aşamaya ulaşmıştır Rousseau’da. Fakat bu duyarlık kendisine beğeniden (zevkten) çok, şiddetli bir acı vermiştir.»

«Rousseau böylece yalnız giysilerini değil, vücudunun derisini de silkip atan ve bu görünüm içinde kaba ve yırtıcı öğelere savaş açmış bir insan gibidir» demiştir.

Hume’un sözleri Rousseau’nun karakterinin en yumuşak bir özetidir ve doğrulukla her ölçüde uyuşkundur.

Rousseau başka bakımlardan önemliyse de felsefi düşünce tarihini ilgilendirmeyen çok şey vardır onda. Rousseau’nun düşüncesinde biraz ayrıntılı olarak sadece iki bölümü inceleyeceğim. Bunlar Tanrıbilimsel (teofejik) bölümle siyasal kuram bölümüdür.

TANRIBİLİMSEL BÖLÜM

Rousseau, şimdi protestan Tanrıbilimcilerinin büyük bir çoğunluğunca kabul edilen bir yenilik yapmıştı. Ondan önce Platon’dan beri her filozof eğer Tanrı’ya inanmışsa, kendi inancını destekleyecek ve zekâya hitap eden kanıtlar önermiştir (teklif etmiştir). (Pascal’ı bunun dışında tutmalıyız. Onun «yüreğin kendi yasası vardır, us yasasının bilmediği bir yasa» tümcesi Rousseau stilindedir).

Kanıtlar bize çok kandırıcı görünmeyebilir ve biz onların, vargının doğruluğundan zaten emin olmayan birine tutarlı görülmeyeceğini hissedebiliriz. Fakat filozof kanıtının mantıksal açıdan geçerli olduğuna kesinlikle inanmıştır. Böylesi, ona göre, yeterli felsefî sığaya (kapasiteye) sahip, ön yargısı olmayan herhangi bir kişide Tanrı’nın kesinlikle var olduğu konusunda bir inanca yol açacaktır.

Bizi Tanrı’ya inanmağa zorlayan modern protestanlar çoğunlukla eski «kanıtlar»ı küçümser ve kendi imanlarını insan yapısının bir yanına dayandırırlar. Bu yan korku ya da gizem heyecanı, doğruluk-yanlışlık ve özlem duyusu v.ö. dir. Bu şekildeki bir dinsel inanç savunmasını Rousseau bulmuştur. Bu tür savunmaya öylesine alışılmıştır ki onun orijinalliği, modern okuyucu Rousseau’yla, söz gelimi Descartes ya da Leibniz’i karşılaştırma zahmetine girmeksizin kolayca takdir edemez.

Rousseau, şu satırları yazıyor kentsoylu bir bayana:

«Ah Madam! Bazen çalışma odamda tek başıma kalıp ellerimle gözlerimi sıkı sıkıya kapadığımda ve gece karanlığında hiç Tanrı’nın olmadığını sanıyorum. Fakat bakınız: Güneşin, yeri örten pusları dağıtarak ve doğanın hayret verici parlak manzarasını açığa vurarak doğuşu aynı anda

ruhumdaki bütün bulutları dağıtıyor. Tekrar imanımı, Tanrımı ve O'na olan inancımı buluyorum. Ona hayran olup tapıyorum ve onun huzurunda secdeye kapanıyorum.»

Başka bir vesileyle de şunları söylüyor:

«Tanrı'ya başka bir doğruluğa inandığım kadar kuvvetle inanıyorum. Çünkü, inanıp inanmamak, dünyada bana bağlı olan en son nenlerdir.»

Bu tür bir kanıtın özel olma sakıncası vardır. Rousseau'nun bir nene inanmadan edemeyişi, başka bir kişinin de aynı nene inanmadan edememesi için bir neden vermez.

Rousseau (Tanrıcılığın üstünde kuvvetle durur. Bir kez, katıldığı bir akşam yemeğinde konuklardan biri (Sanctus Lambert) Tanrı'nın varlığı hakkında kuşku beyan etti diye yemeği yarıda bırakıp gitme tehdidinde bulunmuştur. «Moi, Monsieur» (Bayım ben) demiştir kızgın kızgın «Je crois en Dieu» (Tanrı'ya inanırım).

Her alanda Rousseau'nun sadık izleyicisi olan Robespierre bu bakımdan da onun ardından gitmişti. «Tanrı Bayramı»nı Rousseau, kalpten desteklemiş olacaktır.

«Savoylu Rahibin İnancı Üzerine İtiraf» (*Emile*'in dördüncü kitabının interlude'ü) Rousseau'nun inancının en açık ve biçimsel anlatımıdır. O bölüm, evlenmemiş bir kadını baştan çıkarma gibi «doğal» bir suç dolayısıyle gözden düşmüş olan erdemli bir rahibe doğa sesinin ne söylediğini açıklar gibi görünürse de okuyucu, parçayı okur okumaz Aristoteles, Sanctus Augustinus Descartes v.ö. kişilerden türemiş kanıtlar derlemesiyle karşılaşınca şaşırır. Başka bir yerde Rousseau şöyle dedirtir Savoyardlı bir rahibe: «Gerçek bir rahip ancak evli kadınlardan çocuk edinmeli»

Sözü edilen kişilerin kanıtları kesinlikle ve mantıksal biçimden sıyrılmıştır. Bu sıyrılma o kanıtları bir yana bırakarak saygı değer Savoylu rahibe, filozofların bilgeliği diye bir nene aldırış etmediğini söyletmek üzere tasarlanmıştır.

İtirafın daha sonraki bölümleri ilk bölümlere bakıldıkta eski düşünürleri daha az anımsatır. Bir Tanrı olduğu düşüncesiyle kendi kendini yetindiren saygıdeğer rahip, davranış kurallarını gözden geçirmeğe girişir. «Bu kuralları yüksek felsefe ilkelerinden türetmiyorum. Onları yüreğimin derinliklerinde silinmez harflerle doğa yönünden yazılmış olarak buluyorum» der.

Burada bütün koşullarda vicdanın doğru eylem konusunda yanılmaz bir kılavuz olduğu görüşünü geliştirmeğe çalışır. Kanıtının bu kısmını «Tanrı'ya şükürler olsun» bizi dehşete verici felsefe aygıtından kurtardı. Öğrenmeye gerek kalmaksızın, zamanımızı ahlak konularını inceleyerek harcamaksızın insan olabiliriz. Yaşantımızı ahlak konularını inceleyerek heba etmeksizin, insan düşüncelerinin bu geniş labirentinde, daha az ücretle daha sağlam bir kılavuz elde etmiş oluruz.»

Rahip, doğal duygularımızın bizi ortak çıkara hizmet etmeğe götürdüğünü, usumuzunsa çıkarcılığa zorladığını ileri sürer. Dolayısıyle biz, erdemli olmak için usu değil sadece duygularımızı izlemeliyiz.

Doğal dinin (Rousseau yönünden rahibin dinine verdiği ad) vahye gerekimi yoktur. Eğer insanlar Tanrı'nın yüreğe dediğini dinlemiş olsalardı dünyada sadece tek bir din olacaktı. Tanrı kendisini sadece belirli insanlarla göstermişse bu, sadece insanların tanıklığıyle bilinebilir. Böyle bir tanıklıksa doğru olmayabilir. Doğal din her bireye doğrudan doğruya bilinme üstünlüğüne sahiptir.

Cehennem üzerine de garip bir parça var. Rahib'in dediklerinde. O, kötünün bitimsiz bir acıya yakalanıp yakalanmayacağını bilmez ve oldukça yüksekten konuşarak, lanetlenmiş olanın yazıtının (kaderinin) kendisini büyük ölçüde ilgilendirmediğini söyler. Fakat bütünüyle, cehennem acılarının bitimsiz olmadığı görüşüne yönelir.

Fakat, rahip efendi, kurtuluşun herhangi bir kilise yönünden sağlanacak bir olay olmadığından güvenlidir (emindir).

Belkilikle (muhtemelen) vahyin hayırlanmasıdır Fransız hükümetini ve Cenova Kent Kurultayını (Meclisini) derinden derine sarsan.

Usun (aklın) kalp lehine hayırlanması (reddedilmesi) kanımca bir ilerleme değildi. Gerçekte kimse, akıl dinsel inanç cephesinde göründüğü sürece böyle bir düzenek düşünmemişti. Rousseau'nun çevresinde us Voltaire yönünden temsil edildiği biçimde dine karşıydı. Böylece uzaklaşmalıydı us'tan.

Dahası karmaşık ve güç bir nendi us. Vahşiler yemek yediklerinde bile ontolojik kanıtı anlayamazdı, us yine de bütün gerekli bilgilerin deposuydu. Rousseau'nun vahşisi insanbilimcilerce (antropologlarca) bilinen vahşi değildi, iyi bir koca ve müşfik bir babaydı. Açgözlü, hırslı değildi, doğal bir şefkat dinine sahipti. Elverişli bir kişiydi. Fakat iyi rahibin

Tanrı'ya inanmaya götüren nedenlerini izleyebilseydi masum basitliğinin ölçümlendireceği (tahmin ettireceği) felsefeden daha çoğuna sahip olacaktı,

Rousseau'nun bu uydurma «doğal-insan» karakterinden ayrı olan nesnel olgu konusundaki inançları yüreğin heyecanlarına dayandırma işine karşı iki karşı duruş ileri sürülebilir.

1. Böyle inançların doğru olacağını var saymak için bir neden yoktur.

2. Vargıdaki inançlar özel olacaktır. Çünkü yürek değişik kişilere değişik şeyler söyler.

Bazı vahşiler halkı yemenin kendi görevleri olduğu konusunda «doğal ışık» yönünden ikna edilmişlerdir. Dahası, uslarının sesiyle sadece Jesuitleri yemek düşüncesine kapılan Voltaire'in vahşileri bile tüm doyurucu değildir.

Budistler için doğa-ışığı, Tanrı'nın varlığını açığa vurmaz. Fakat hayvan eti yemenin yanlış bir iş olduğunu anlatır. Eğer yürek aynı neni bütün insanlara söylemişse bile bu bizim kendi heyecanlarımız dışındaki herhangi bir nenin varlığı hakkında hiç bir belgi (delil) veremezdi.

Bununla birlikte ben ya da bütün insanlık, hararetle bir nen (şey) isteyebiliriz. Bu nen, insan mutluluğu için ne kadar zorunlu olursa olsun, bu zorunluk onun varlığını düşünmenin nedeni değildir. İnsanlığın mutlu olmasını garanti eden hiç bir doğa yasası yoktur. Herkes bunun, yeryüzündeki yaşantımız hakkında doğru olduğunu görebilir. Fakat acayip bir bükülümle bu yaşamdaki gerçek acılarımız bundan sonraki yaşam konusundaki bir kanıta çevrilir.

Böyle bir kanıtı başka bir bağlamda kullanmamalıyız. Eğer birinden 10 düzine yumurta satın aldınızsa ve birinci düzüne tamamen bozuk çıktıysa geri kalan dokuz düzinenin de bozuk çıkacağını aşırı bir eksiksizlikle kestiremezsiniz. Yine de bu yüreğimizin dünyadaki eziyetlere karşı avunç (teselli) makamında desteklediği bir usavurma yoludur.

Kendi payıma ontolojik kanıtı kozmolojik kanıta ve eski düşünce artıklarını Rousseau'dan gelen duygusal mantıksızlığa yeğ tutarım. Eski kanıtlar hiç değilse dürüsttü. Geçerli olduklarında üzerinde durdukları hususu kanıtlıyorlardı. Geçersiz olduklarında geçersiz olduklarını kanıtlayacak herhangi bir eleştiriye açıktılar. Fakat yüreğin yeni Tanrıbilimi (teolojisi) kanıtı bir yana bırakır. O hayırlanamaz. Çünkü, üzerinde durduğu hususu kanıtladığını önermez.

Temelde «yürek» kanıtının kendisinin kabulü için ileri sürdüğü tek neden, bizim hoş düşlere gömülmemize elvermesidir. Bu değersiz bir

nedendir. Eğer Aquinolu Thomas'la Rousseau arasında birini seçmem gerekse çekinmesiz (tereddütsüz) Aquinolu'yu seçerdim.

Rousseau'nun siyasal kuramı 1762'de basılan *Toplumsal Sözleşme'*de sürülmüştür ileri. Bu kitap, karakter bakımından onun yazılarının çoğundan ayrımlıdır, hem de çok. Duygusal olan az, zekâsal usavurma olan çok nen içerdiği için.

*Sözleşme'*nin öğretileri demokrasiye görünüşte bağlı görünürse de totaliteler devleti haklı çıkarmağa yönelir. Cenova ve antik dönem, Rousseau'nun kent devletini, Fransa ve İngiltere gibi büyük imparatorluklara üstün tutmasını sağlamıştı.

Rousseau kitabın kapağında kendisine «Cenova yurttaşı» adını verir ve giriş tümcesinde:

«Özgür bir devletin yurttaşı ve hükümdarın bir uyruğu olarak doğduğum için, sesimin kamu işlerinde etkisi ne denli güçsüz olursa olsun o konularda düşüncemi belli etmekle haklı olmam, onları incelemeyi benim için bir görev durumuna getirdi» demektedir.

Plutarchos yönünden kaleme alınan *Lykurgos'un Yaşantısı* adlı kitaptaki Sparta'ya övgü dolu imlemeler (atıflar) yapılır çok kez. Demokrasisinin küçük devletlerde, kentsoyluluğun (aristokrasinin) orta büyüklükteki ve monarşininse büyük devletlerde en iyi yönetim biçimi olduğu söylenir.

Bu görüşte küçük devletlerin demokrasiyi uygulanır duruma getirdikleri için kısmen yeğ tutulma durumu vardır. Burada ereklenen demokrasiden Greklerin ereklediği ve her yurttaşın yönetime doğrudan doğruya katılışı gibi bir sistem anlaşılmalıdır. Temsilci hükümet «seçilmiş aristokrasi» adını almaktadır. Geniş bir devlette demokrasi mümkün olmadığından demokrasiye övgü daima kent devlete övgüyü içerir.

Bu kent devleti sevgisi benim kanımca Rousseau'nun siyasal felsefesinde çok kez üzerinde yeter ölçüde durulmamış bir husustur. Kitap bütün olarak Rousseau'nun yazılarının çoğundan daha az retorik olmasına karşın ilk konu güçlü bir retorik parçayla başlar:

«İnsan özgür doğmuştur ve her yerde zincirlere vurulmuştur. Bazısı kendinin başkalarının efendisi olduğunu sanır fakat o başkalarından daha çok köle olarak kalır.»

Özgürlük Rousseau'nun düşüncesinin adal (nominal) ereğidir. Fakat onun değer verdiği özgürlük eşitliktir sadece, araştırdığı da özgürlük

pahasına eşitliği sağlamaktır.

Rousseau'nun toplumsal sözleşme kanısı başlangıçta Locke'unkine benzer görünür. Fakat hemen Hobbes'unkine yaklaşır. Doğa durumundan gelişmede bireylerin artık kendilerini ilkel bağımsızlığı içinde tutamayacağı bir zaman gelir. O zaman, onların bir toplum biçimlemek üzere birleşmesi, varlıklarını korumak için gerekli olur.

Fakat, çıkarlarımı zedelemeden özgürlüğümü nasıl rehin edebilirim? «Sorun her bir ortağın malını ve kişiliğini olanca güçle savunup koruyacak bir ortaklık biçimleme ve her bir üyenin bütünle birleşirken sadece kendine baş eğeceği ve önceki ölçüsünde kalacağı bir ortaklık kurma sorunudur»

Toplumsal Sözleşme'nin çözümünü verdiği temel sorun budur.

Sözleşme «her bir ortağın bütün haklarıyle tüm topluluğa katılmasıdır. Çünkü başlangıçta her üye mutlak olarak kendini topluluğa adarken koşul herkes için aynıdır. Böyle olunca da hiç kimse koşulları başkası için bir yük haline getirmeğe çalışmaz.»

Topluluğa katılmada herhangi bir çekince olmamalıdır:

«Eğer bireyler belli hakları vermez, ellerinde tutar ve kendileriyle kamu arasında yargı verecek üstün bir makam tanımazsa; herkes bir noktada kendi yargıcı olursa, her zaman böyle olmak isleyecektir. Böylece doğa durumu da sürecek ve ortaklık zorunlu olarak işlemez ya da tiranik bir biçime dönüşecektir.»

Özgürlüğün tam silinmesi ve insan haklarının tüm hayırlanması demektir bu. Sonraki konuda öğretinin daha yumuşak bir biçimi vardır. Orada toplumsal sözleşmenin siyasal bünyeye, onun üyeleri üzerinde mutlak güç vermesine karşın insanların insanlık haklarına sahip oldukları söylenir.

«Hükümdar uyrukları üzerine topluluk için gereksiz olan herhangi bir zincir takamaz dahası takmak bile isteyemez.»

Fakat hükümdar topluluk için neyin yararlı neyin yararsız olduğu konusunda yargı verecek tek yargıçtır. Kolektif tiranlığa sadece güçsüz bir engelin karşı çıktığı açıktır.

«Hükümdar» Rousseau'da monark ya da hükümet anlamına gelmez. Kolektif ve yasama yeteneği içindeki topluluk demektir.

Toplumsal Sözleşme şu sözlerle dile getirilebilir:

«Her birimiz kişiliğini ve bütün gücünü genel istemin üstün yönetimine verir ve biz birleşmiş yeteneğimiz içinde her üyeyi bütünün

ayrılmaz bir parçası olarak alırız. Bu dernek eylemi, ahlaksal ve kolektif bir bünye yaratır. Bu bünye edilgen olduğu zaman devlet, etken (aktif) olduğu zaman «hükümdar» ve kendisine benzer bünyelerle ilişkiye gidildiğinde «erk» (iktidar) adını alır.

Sözleşmelin yukarda dile getirildiği biçiminde ortaya çıkan «genel istem» kavramı Rousseau sisteminde çok önemli bir rol oynar. O konuda daha çok söz edeceğim.

Hükümdarın uyruklarına hiç bir garanti vermeye gerekimi olmadığı, çünkü onun kendini biçimleyen bireylerden ibaret olduğu ve onların çıkarlarına karşı çıkmakta hiç bir yararı bulunmadığı ileri sürülmektedir. «Hükümdar kendisini var eden nen (şey) dolayısıyle olması gereken kişidir.»

Rousseau'nun oldukça kendine özgü terimlerini gözden geçirmeyen bir okuyucu yanılabilir bu öğretiden.

Hükümdar, tiranlaşabileceği kabul edilen hükümet değildir. Devletin görülebilir organlarının herhangi birinde bütünüyle somutlaşmayan, az çok metafizik bir varlıktır. Dolayısıyle, yanlış işlemezliği kabul edilse bile varlığı düşünülen sonuçlara sahip değildir.

Hükümdarın daima haklı olan istemi «genel istem»dir. Her kentli kentlilik niteliğiyle genel istemi paylaşır. Fakat o aynı zamanda bir birey olarak genel isteme karşı devinen bir özel isteme de sahip olabilir.

Toplumsal sözleşme genel isteme baş eğmeyi hayırlayan (reddeden) kişinin böyle yapmağa zorlanacağını da dile getirir. Genel isteme baş eğmeyi hayırlayanın özgür olmamağa zorlanmasından başka bir nen anlatmaz bu.

«Özgür olmağa zorlanmak» görüşü çok metafiziktir. Galileo zamanında genel istem kesinlikle Coppernicus karşıtıydı. Engizisyon kendisini zorladığında Galileo «özgür» olmağa mı zorlandı? Kötülük yapan, tutuklarevine konduğunda «özgür olmağa» mı zorlanmıştır?

Byron'un Corsair'ini düşünelim:

Gönençli (*Memnun) dalgaları üstünde*
Derin mavi denizin
Düşüncelerimiz sınırsızdır
Yüreklerimiz özgür

Kötülük yapan adam zindanda daha mı «özgür» olacaktır? Garip olan, Byron’un soylu korsanlarının Rousseau’nun dolaysız bir ürünü olmasıdır. Yine de yukarki parçada Rousseau romantikliğini unutur ve ukala bir polis gibi konuşur. Rousseau’ya çok şey borçlu olan Hegel «özgürlük» sözcüğünün bu kötü kullanımını kabul etmiş ve onu polise baş eğme hakkı ya da bundan farksız olmayan bir şey gibi tanımlamıştır.

Locke ve ardıllarının özelliğini biçimleyen özelgeye (mülkiyete) saygı pek görülmez Rousseau’da. «Devlet, üyelerin bütün nenleri (eşyası) üzerinde söz sahibidir.»

Locke ve Montesquieu yönünden öğütlenen erklerin ayrılığı ilkesine de inanmaz Rousseau. Yine de bu bakımdan, başka bakımlardan olduğu gibi, daha sonraki ayrıntılı tartışmalarında ilk genel ilkeleriyle pek uyuşmaz. III. Kitabın I. konusunda hükümdarın payının yasa yapmamağa özgü kaldığı ve yürütme organı ya da hükümetin uyruklarla hükümdar arasında onların karşılıklı anlaşmasını sağlamak üzere kurulmuş, aracı bir organ olduğunu kabul eder ve aşağıdaki biçimde sürdürür sözlerini:

«Hükümdar, yönetmek isterse eğer ve yargıç yasa koymak ister de uyruklar baş eğmeyi kabul etmezse düzensizlik düzenliliğin yerini alır ve... devlet despotluğa ya da anarşiye düşer.»

Sözcükler ayrımı kabul edilirse, tümcede Rousseau Montesquieu’yle uzlaşır görünüyor.

GENEL İSTEM

İmdi genel istem öğretisine geliyorum. Önemli ve karanlık olan öğretiye.

Genel istem, çoğunluğun, dahası, bütün yurttaşların istemiyle aynı değildir. Onun, sözü edildiği tipte siyasal bir bünyesi olduğu düşünülmüştür. Eğer Hobbes’un uygar toplumun bir kişi olduğu yolundaki görüşünü benimsersek onu istem dahil kişiliğin yüklemlerine sahip saymalıyız.

Fakat biz bu istemin görünür yanları konusunda bir karara varma güçlüğüyle karşı karşıyayız ve Rousseau bizi bu noktada karanlıktan kurtarmıyor.

Genel istemin daima haklı ve daima kamu çıkarına iş görmeğe yöneldiği söyleniyor. Fakat bundan, halkın düşüncelerinin aynı biçimde

doğru olduğu yolunda bir vargıya ulaşılmayacağı ekleniyor. Çünkü çok kez herkesin istemiyle genel istem arasında büyük ayırım vardır. O halde genel istemin ne olduğunu nasıl bileceğiz?

Aynı konu içinde bir tür karşılık bulunabilir:

«Eğer halk yeterli bilgiyle donatıldığında, düşüncelerine sahipse yurttaşların birbiriyle hiç bir alışverişi yoktur. Küçük ayrılıkların büyük toplamı daima, genel istemi verecek ve karar, daima iyi olacaktır.»

Rousseau'nun ergisindeki (zihnindeki) kavram, anlaşıldığına göre şudur:

«Herkesin siyasal kanısı kendi çıkarıyla yönetilmiştir. Fakat kişisel çıkar iki bölümden biçimlenir:

1. Bireye özgü olan bölüm.

2. Topluluğun bütün bireylerine özgü olan bölüm.

Eğer yurttaşlar birbirleriyle bireysel çıkarları ayrı olduğundan karşılıklı yardım sözleşmesi yapma fırsatı bulamazlarsa, onların bireysel çıkarları değişik olduğundan ortadan kalkacak ve ortak çıkarlarını temsil eden bir bileşke kalacaktır. Bu bileşke genel istemdir.

Rousseau'nun görüşü belki yer çekimiyle açıklanabilirdi. Dünyada her parçacık, evrendeki başka bir parçacığı kendine doğru çeker üstümüzdeki hava bizi yukarı doğru iterken altımızdaki hava aşağıya doğru çeker.

Fakat bütün bu «bencil» çekimler ayrı yönlü oldukları sürece birbirlerini iptal ederler ve geride yerin merkezine doğru bir bileşke çekimi kalır. Bu, bir topluluk olarak düşünülen yerin eylemi ve genel istemi olarak kavranabilirdi imgede (hayalen).

Genel istemin tüm (daima) haklı olduğunu söylemek, o değişik yurttaşların öz-çıkarları arasında ortak olanı temsil ettiğinden öz-çıkarın, en büyük kolektif topluluk için mümkün olan en büyük kolektif doyumunu temsil etmeli demektir sadece. Rousseau'nun ereklediği (kasdettiği) yorum, onun sözcükleriyle benim düşünebildiğim başka bir yorumdan daha iyi uyuşur.

Bu uyuşkunluğa Rousseau'nun şu tümceleri örnek verilebilir:

«Herkesin istemiyle genel istem arasında çok kez büyük ayırım vardır. Genel istem sadece ortak çıkarı göz önüne alır. Kişisel istem de kişisel çıkarın ve sadece özel çıkarların toplamıdır.»

«Fakat bu istemlerden, birbirini ortadan kaldıran bölümü çıkarınca ayrılıkların toplamı olarak genel istem kalır geride.»

Rousseau'nun kanısınca uygulamada genel istemin dile getirilmesiyle karışan devlet, içindeki ikinci derecede ortaklıkların varlığıdır. Bunlardan her biri kendi genel istemine sahip olacaktır. Bütün olarak ele alınan topluluğunkiyle çatışabilir bu istem.

«O halde artık insanlar denli oy var olduğu söylenmeyebilir, ortaklıklar kadar oy olduğu söylenebilir.»

Önemli bir sonuca yol açar bu:

«Böylece, eğer genel istem kendini dile getirmeğe yetenekliyse, devlet içinde hiç bir kısmi toplum olmaması ve her yurttaşın sadece kendi düşüncelerini düşünmesi esastır. Bu büyük Lykurgos'un kurduğu yüce ve tek sistemdi gerçekten.»

Bir dipnotunda Rousseau'nun kanısını, Machiavelli'nin otoritesine başvurarak destekler.

Böyle bir sistemin uygulamada neyi içereceğini göz önüne alalım. Devlet, devlet kilisesi dışındaki kiliseleri, siyasal partileri, sendikaları ve benzer ekonomik çıkarlara sahip, öbür bütün kurumları yasaklamak zorunda kalacaktır. Sonuç açıkça tek tek yurttaşın erksiz kaldığı birleşik ve totaliter bir devlettir.

Rousseau bütün kurumları engellemenin güç olabileceğini anlamış görünüyor ve bir arka düşünce olarak ikinci derecedeki kurumların olması gerekiyorsa onların birbirlerini nötr duruma getirmek için ne denli çok sayıda olsalar o denli iyi olacaklarını söylüyor.

Kitabın daha sonraki bir bölümünde Rousseau hükümeti ele aldığında yürütmenin kaçınılmaz olarak, toplumunkiyle kolayca çatışabilecek kendine ait bir çıkara ve genel bir isteme sahip bir kurum olduğunu anlar. Büyük bir devlet hükümeti küçük bir devlet hükümetinden daha kuvvetli olması gerekirken büyük devlet hükümetinin bir hükümdar aracılığıyle, daha da çok sınırlama gerekimi olduğunu söyler.

Bir hükümet üyesinin üç istemi vardır:

1. Kişisel istemi,
2. Yönelme istemi,
3. Kamuyla ilgili istemi.

Bu üçü bir *cresonda* biçimlemesi gerekirken *diminuendo* biçimler. (Yani artacakken azalıyor onların güçleri. *Çeviren).*

Nitekim «her nen başkaları üzerine egemen kılınmış bir kişiden tüzün ve us (adalet ve akıl) duygularını alıp götürmeğe çabalar.»

«Tüm değişmez (daima sabit), oynamaz ve salt olan» genel istemin şaşmazlığına karşın tiranlığı yücelten bütün sorunlar kalır. Rousseau'nun bu konuda söylediği Montesquieu'nun şöylesine bir yinelenmesidir (tekrarıdır) ya da eğer domokratikse «hükümdar» adını alan yasama organına ilişkin sözlerdir.

Rousseau'nun işe giriştiği ve siyasal sorunları çözermiş gibi rahat rahat sunduğu genel ilkelerin hiç bir işe yaramadığı, o siyasal sorunların çözümüne doğru ayrıntılı düşüncelere inince anlaşılır. Ayrıntılı düşünceler, sorunların çözümüne bir katkıda bulunmaz.

Toplumsal Sözleşmelin, çağdaşı gericiler yönünden kınanması, modern okuyucuyu, kitabın, gerçekte olduğundan çok daha köklü devrimci bir öğreti içerdiğini düşünmeye götürür. Bunu, demokrasi hakkında söylenenlerle açıklayabiliriz. Rousseau sözcüğü kullandığında, gördüğümüz gibi eski kent devletinin dolaysız demokrasisini erekler. Bütünüyle gerçekleştirilemez bu. Çünkü halk tüm (daima) toplanıp kamu işleriyle uğraşamaz.

«Tanrılar eğer bir halk biçimleseydi onların hükümeti demokratik olacaktı. Böyle eksiksiz bir hükümet insanlar için değildir.»

Bizim demokrasi adını verdiğimize Rousseau, seçilmiş kent-soyluluk (aristokrasi) diyor. Bu, ona göre hükümetlerin en iyisidir. Fakat bütün ülkelere uygulanabilecek gibi değildir. Onun uygulanacağı ülke ne sıcak olmalıdır ne de soğuk. Orada ürün zorunlu olanı aşmamalıdır. Ürünün zorunlu olanı aştığı yerde lüksün kötülüğü kaçınılmazdır. Bu kötülüğün bir hükümdara ve onun sarayına özgü kılınması halk arasında yayılmasından iyidir.

Böyle sınırlar dolayısıyle geniş bir toprak despotik hükümete bırakılmıştır. Bununla birlikte Rousseau'nun demokrasiyi savunması onun sınırlarına karşı Fransız hükümetinin kitaba karşı yatışmaz bir kızgınlık duymasına yol açan nenlerden biriydi kuşkusuz. Düşmanlık yaratan başka neden, hükümetin kaynağı olan toplumsal sözleşmede, o zamana değin krallarda görülen Tanrısal hakkın kabul edilmemesiydi muhtemelen.

Toplumsal Sözleşme, Fransız devrimindeki önderlerden çoğunun İncili olmuştu. Fakat kuşkusuz, İncillerin kaderinde olduğu gibi o da dikkatle okunmamış ve kendisine bağlananlarca yanın yamalak anlaşılmıştı.

Kitap, demokrasi kuramcıları arasına metafizik soyutlamalar geleneğini yeniden ortaya koymuş ve genel istem öğretisiyle, önderi, gizemli (mistik) biçimde halkıyla özdeş tutmuştu. Bu gizemli özdeşleme, oy sandığı gibi dünyasal bir aracı gereksinmiyordu.

Rousseau felsefesinin çoğunu Hegel, Prusya otokrasisini savunurken benimsemiştir. ((Hegel, genel istemle herkesin istemi arasındaki ayırımı seçerek özellikle över. «Rousseau» der «eğer bu ayırımı göz önünde bulundursaydı tüm (daima) devlet kuramına daha sağlam bir katkıda bulunacaktı»)).

Rousseau felsefesinin uygulamadaki ilk meyveleri Robespierre yönetimidir. Rusya ve Almanya (özellikle Almanya) diktatörlükleri onun öğretisinin bir bölümünden türemiştir. Geleceğin Rousseau'nun imgesine (hayaline) ne gibi utkular (zaferler) bağışlayacağını ölçümlemeyi (tahmin etmeyi) göze alamıyorum.

III. KONU
VE GENELLİKLE ALMAN İDEALİZMİ

Felsefe on sekizinci yüzyılda, Locke, Berkeley ve Hume'un temsilci olarak ele alınabileceği İngiliz empirikliğinin egemenliği altındaydı.

Locke, Berkeley ve Hume'da ergisel yapıyle (zihin mizacıyle) kuramsal öğretiler arasında çatışma vardı. Bu çatışmadan onların kendisi de haberli değildi.

İngiliz empirikleri, ergi yapısı bakımından ille de göze batmak ve haksız yere güç elde etmek istemeyen ceza yasası sınırları içinde herkesin kendi istediğini yapabileceği hoş görülü bir dünyadan yana, toplumsal kafada (zihniyetli) kişilerdi. Onlar, iyi huylu (tabiatlı), bu dünyanın insanı, uygar ve inceydi.

Fakat yapıları toplumsal olduğu halde kuramsal felsefeleri onları öznelliğe sürüklemişti. Yeni bir eğilim değildi bu. Eski çağın sonlarında ve vurgulu olarak Sanctus Augustinus'ta da görülmüştü. Modern çağlarda Descartes'ın cogito'sunda canlanmış Leibniz'in penceresiz monadlarında geçici olarak doruğa ulaşmıştı.

Leibniz, deneyimlediği her nenin (şeyin), dünyanın geri kalanı ortadan kalksa da değişmeyeceğine inanmış, yine de katolik ve protestan kiliselerinin yeniden birleştirilmesi sorununa adamıştı kendini. Locke, Berkeley ve Hume'da benzer bir tutarsızlık göze çarpar.

Locke'ta tutarsızlık hâlâ kuram durumundadır. Daha önceki bir konuda onun ergi (zihin) bütün düşünce ve usavurmalarında kendi düşüncelerinden başka, düşündüğü ve düşünebildiği başka bir dolaysız bir nesneye sahip olmadığından bilgimizin yalnız onlardan söz ettiği açıktır» dediğini öğrenmişti.

0. «bilgi, iki düşüncenin uyuşkun olup olmadığının algılanmasıdır» derken üç tür bilgimiz olduğunu savunmaktan geri durmuyordu.

Bunlar:

1. Kendimizle ilgili konularda sezgisel bilgi.
2. Tanrı konusunda göstersel bilgi.
3. Duyuda var olan nenler konusundaki duyusal bilgi.

Hume, basit düşüncelerin «ergide doğal bir tarzda iş gören nenlerin ürünü olduğunu» savunur. Bunu nasıl bildiğini açıklamaz. Kesinlikle o bilgi «iki düşüncenin uyuşması ve uyuşmamasının ötesindedir.»

Berkeley bu tutarsızlığı sona erdirmeye doğru önemli bir adım attı. Onun için sadece ergiler ve onların düşünceleri söz konusuydu. Fiziksel dünya ortadan kalkmıştı. Fakat o yine de Locke'tan aldığı epistemolojik ilkelerin bütün sonuçlarını kavramayı başaramamıştır. Eğer bütünüyle tutarlı olsaydı. Tanrı'nın ve kendisinden başka bütün zihinlerin bilgisini hayırlayacaktı. Böyle bir hayırlamadan o, bir din adamı ve toplumsal bir varlık olarak duygularıyla geri durdu.

Hume kuramsal tutarlılığı izlemek için hiç bir nenden çekinmemiş, fakat, uygulamasını kuramına denk düşünme yolunda bir atılım yapmamıştır. O, kendi kendine benlik düşüncesini hayırladı ve tümevarımda nedenselliğe kuşku kattı. Berkeley'in maddeyi ortadan kaldıran görüşünü kabul etti. Fakat onun maddeye Tanrı'nın düşünceleri biçiminde çözge (çare) bulan önerisini hayırladı.

Locke gibi Hume da önceden izlenimi olmayan hiç bir basit düşünceyi kabul etmemiş ve kuşkusuz bir izlenimi ergi dışındaki herhangi bir nesnenin doğrudan doğruya yol açtığı bir zihin durumu olarak imgelemişti (tasavvur etmişti).

Fakat Hume, bunu bir «izlenim»in tanımı olarak kabul edemezdi. Çünkü «neden» sözcüğünü kuşkuyla karşılamıştı. Hume'un ya da ardıllarının izlenimler konusundaki bu sorundan açıkça haberli olmadığında kuşkuluyum. Açıkça, Hume'un görüşünde bir «İzlenim» onu bir «düşünce»den ayırt eden seçkin bir karakterle tanımlanmak zorundaydı. Çünkü bir «izlenim» nedensel olarak tanımlanamazdı.

Böylece Hume, izlenimlerin Locke yönünden ve değişik biçimde Berkeley'in yaptığı gibi, izlenimlerin dışımızdaki nenlere ilişkin (şeylere ait) bilgi verdiğini ileri süremedi. Sonuçta, o, solipsist ve zihinsel kurumlarla onların ilişkileri dışında her nenden bilisiz bir dünyaya kapandı.

Tutarlığıyle Hume mantıksal vargısına değin götürülen empirikliğin çok kişinin onayabileceği (kabul edebileceği) sonuçlara yol açtığını gösterdi ve usal (rasyonel) inançla inanılabilecek nen (şey) arasındaki ayırımı bütün bilim alanı için ortadan kaldırdı. Varsaydığı bir eleştirici ağzıyla şöyle der:

«Eğer bilgi, düşüncelerin uyuşmasından biçimleniyorsa kendinden geçmiş olanla ayık olan bir düzeydedir.»

Locke insanların «coşkunluktan», «kendini yitirmekten» yorulduğu bir zamanda yaşadığı için insanları bu eleştirinin yanıtının geçerliği konusunda ikna etmekte hiç bir güçlükle karşılaşmadı.

Rousseau'ysa tersine, insanların us'tan yorulduğu için «coşkunluk»u canlandırdığı bir dönemde yaşadığından ve aklın iflâsını kabul ettiğinden kafanın kuşkulu bıraktığı noktalarda kalbin çözge (çare) aramasını uygun buldu.

1750'den 1794'e değin yürek, gittikçe yükselen bir sesle konuştu. Sonunda Thermidor (Fransız devrim takviminin on birinci ayı. 19 Temmuzla 17 Ağustos arasına rastlayan bu ayın dokuzuncu günü terör dönemi bitmişti) bir zaman için onun korkunç anlatımlarına hiç değilse Fransa söz konusu olduğunda son verdi. Napoleon döneminde yürek de sustu kafa da.

Almanya'da Hume'un bilinemezciliğine (agnostikliği'ne) karşı tepki Rousseau'nun ona gösterdiği tepkiden daha derin ve daha keskin bir hal aldı. Kant, Fichte ve Hegel bilgiyi ve erdemi on sekizinci yüzyılın yıkıcı öğretilerinden kurtarmaya niyet ederek, yeni tür bir felsefe geliştirdi. Kant'ta ve hele Fichte'de Descartes'la başlamış olan öznel eğilim aşırı uçlara vardı. Bu bakımdan hiç değilse başlangıçta Hume'a karşı bir tepki görülmedi.

Öznellik konusundaki tepki, mantığı aracılığıyle bireyden dünyaya kaçışa yeni bir yol bulmağa çalışan Hegel'le başlamıştır.

Alman idealizminin romantik deviniyle yakınlığı vardır. Bunlar açıktır Fichte'de. Schelling'te daha çok açıktır. Fakat Hegel'de çok azdır.

Alman idealizminin kurucusu olan Kant, siyasal konularda bazı denemeler yazmışsa da kendisi siyasal açıdan önemli değildir. Fichte ve Hegel öte yandan tarihin akışına hâlâ etki eden siyasal öğretiler önermişlerdir. Ne Fichte anlaşılır Kant'ı incelemeden ne Hegel.

Şimdi Kant'ı ele alacağız:

Ayrıntıya girmeden Alman idealistlerinin belirli ortak özelliklerinden söz etmek yerinde olacak:

İDEALİSTLERİN ORTAK ÖZELLİKLERİ

Bilginin eleştirisi felsefî vargılara ulaşma aracı olarak, Kant yönünden vurgulanmış ve onu izleyenlerce kabul edilmiştir. Onda özdeğe (maddeye) karşı olarak ergi (zihin) üzerinde duruş söz konusudur. Bu duruş, sonunda, sadece zihnin var olduğunu ileri sürmekle sonuçlanır.

Kant’ta çıkarcı ahlâk hazırlanmış, soyut felsefî kanıtlarla ispat edildiği kabul edilen sistemler kabul edilmiştir. Önceki Fransız ve İngiliz filozoflarında eksik olan skolastik bir ton vardır.

Kant, Fichte ve Hegel, boş vakitlerinde amatörlere hitap eden kibar kişiler değil aydın kişilere hitab eden üniversite hocalarıydı. Onların etkisi kısmen devrimci olmuşsa da kendileri içlemsel olarak yıkıcı değillerdi.

Fichte ve Hegel kesinlikle devleti savunmaya vermişti kendilerini. Onların yaşantısı örnek türden ve bilimseldi. Ahlaksal sorunlar üzerindeki görüşleriyse sıkı sıkıya sünniydi, tanrıbilimde yenilikler yapan bu filozoflar onları derin çıkarları için gerçekleştirir.

Bu öncü görüşlerden sonra Kant’ı inceleyebiliriz.

IV. KONU
KANT FELSEFESİNİN ANA ÇİZGİLERİ

Immanuel Kant (1724-1804) modern filozofların en büyüğü sayılır genellikle. Ben bu değerlendirmeyle uyuşmam şahsen. Fakat onun büyük önemini tanımamak aptallık olur.

Kant yaşantısı boyunca Königsberg'te ya da Königsberg yakınında yaşamıştı. Onun dış yaşantısı akademik ve bütünüyle olaysızdı. Hâlbuki yedi yıl savaşlarını Rusların Doğu Prusya'yı işgal ettiği yedi yıl savaşlarını, Fransız devrimini ve Napoleon'un ilk yıllarını yaşamıştı Kant.

Wolf yönünden anlatıldığı biçimdeki Leibniz felsefesiyle eğitilen Kant, iki etkiyle bu felsefeyi bırakmağa yönelmişti:

1. Rousseau etkisi.
2. Hume etkisi.

Hume nedensellik kavramı eleştirmesiyle Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştı. (Hiç değilse kendisi böyle söylüyor). Fakat bu uyanma geçiciydi sadece. Kant yine kendisini uyutacak bir ilaç buldu.

Hume Kant için hayırlanması gerekli bir düşmandı. Fakat Rousseau'nun etkisi daha derindi.

Kant öyle düzenli alışkanlıklara sahip bir kişiydi. Kant kapıları önünden geçerken saatini ayarlardı çok kişi. Kant bu geleneksel tarifesini Emil'i okuduğu zaman dışında hiç aksatmamıştır:

Kant Rousseau'nun kitaplarını birkaç kez okumak zorunda kaldığını, zira ilk okuyuşta üslup güzelliğinin içeriği gözden kaçırmasına yol açtığını söylemişti. Bir sofu gibi yetişmesine karşın siyasette olsun, tanrıbilimde olsun, liberaldi. Terör dönemine değin Fransız devrimine duygudaşlık (sempati) duyuyordu ve demokrasiye inanıyordu. Felsefesi göreceğimiz gibi kuramsal aklın diktalarına karşı yüreğe başvurmaya elvermişti. Küçük bir abartımla bu, Savoylu Mahalle Rahibinin, iddialı bir biçimde yeniden ortaya koyulması sayılabilirdi. Kant'ın, herkesin kendi içinde bir son sayılması görüşü insan hakları öğretisinin bir biçimidir. Onun özgürlük sevgisi yetişkinler hakkında olduğu kadar çocuklar için de «bir insanın eylemlerinin başkasının istemine bağlı olmasından daha korkunç hiç bir nen olamaz» deyişinde gösterilebilir.

Kant ilk yapıtlarını felsefeden çok bilimsel konularda vermiştir. Lisbon depreminden sonra depremler kuramı konusunda bir nenler

yazdıktan sonra rüzgâr üstüne bir deneme ve Avrupa'daki batı rüzgârının Atlantik Okyanusunu geçmesi dolayısıyle nemli olup olmadığı konusunda başka kısa bir deneme kaleme almıştı. Fiziksel coğrafya onun büyük ilgi gösterdiği bir konuydu.

Kant'ın bilimsel yazılarından en önemlisi, Laplace'ın nöbüIer varsayımını önceleyen ve güneş sisteminin olanaklı kaynağını ileri süren «Genel Doğal Tarih ve Gökler Kuramı»dır (1755).

Bu yapıtın bölümleri dikkate değer Miltoncu bir üstünlüğe sahiptir. Yararlı olduğu kanıtlanan (ispat edilen) bir varsayımı bulmuş olma artamına (meziyetine) sahiptir. Fakat bu varsayım, Laplace'ın yaptığı gibi kendi adına ciddi kanıtlar ortaya dökmüş değildir.

Yapıt kısmen imge (hayal) ürünüdür. Söz gelimi bütün gezegenlerde canlı varlıklar bulunduğu ve uzak gezegenlerdeki varlıkların en seçkin varlıklar olduğu konusundaki öğreti böyledir. (Dünyasal alçakgönüllülüğü dolayısıyle övülecek fakat bilimsel temelde desteklenmeyen bir görüş).

Kuşkucuların kanıtlarıyla ünce ya da sonra olduğundan daha çok rahatsız edildiğinde *Bir İmge (Hayal) Görürün Metafizik Düşlerle Açıklanmış Düşleri* (1766) adlı garip bir kitap yazdı.

İmge (Hayal) görür, mistik sistemi dünyaya çok büyük hacimli bir yapıtla sunulan Swedenborg'tur. Dört tane satılan bu kitaptan üçünü bilinmeyen kişiler, birini Kant satın almıştı. Yarı şaka, yarı ciddi olarak Kant, «fantastik» adını verdiği Swedenborg sisteminin belki sünni metafizikten daha çok fantastik olmadığını söyler. Bununla birlikte pek de küçümsemez Swedenborg'u. Onun, kendisinde var olduğu halde yazılarında görünmeyen mistik yanı, çok yüce dediği Swedenborg'a hayranlık duyuyordu.

O sırada herkes gibi Kant da yüce ve güzel üzerine bir deneme yazmıştı. Gece yücedir, gündüz güzeldir. Deniz yücedir, kara güzeldir. İnsan yücedir, kadın güzeldir. v. ö.

Britannica ansiklopedisi Kant maddesinde «hiç evlenmediğinden çalışkan gençliğinin alışkanlıklarını yaşlılığa kadar sürdürdü» demektedir. O makalenin yazarı bekâr mıydı, evli miydi acaba?

Kant'ın en önemli yapıtı *Salt Usun Eleştirisi*'dir (Birinci, baskısı 1781, ikinci baskısı 1787). Bu yapıtın kanıtlamak istediği şudur:

«Bilgimiz hiç bir surette deneyimi aşamazsa da yine kısmen *a priori*'dir tümevarımsal olarak deneyimden türememiştir. Bilgimizin *a*

priori olan bölümü Kant'a göre sadece mantığı değil, ondan tümdengelimsel yolla çıkarılamayacak çok neni'de kapsar.

Leibniz'in karıştırdığı iki neni (şeyi) ayırır Kant:

1. «Analitik» ve «sentetik» önermeler,

2. «A priori» ve «empirik» önermeler.

Bu ayrımlar hakkında bazı nenler söylenmelidir:

«Analitik» bir önerme, yüklemi öznesinin bir parçası olan önermedir. Söz gelimi, «uzun bir insan insandır» ya da «eşkenar üçgen üçgendir» gibi.

Çelişme ilkesinden çıkar bu önermeler. Örneğin uzun boylu bir adamın olmaması çelişmelidir kendisiyle. (Yani burada çelişme ilkesi uygulanmıştır).

«Sentetik» bir önermeyse analitik olmayan önermedir. Deneyimle bilebildiğimiz bütün önermeler böyledir. Salt kavramların çözümlenmesiyle «Salı günü hava yağmurluydu» ya da «Napoleon büyük generaldi» önermelerini bilemeyiz.

Fakat Kant, Leibniz'e ve kendinden önceki filozoflara benzemeksizin tersini kabul etmeyecektir. Yani bütün sentetik önermelerin sadece deneyimle bilindiğini.

Bu bizi yukarki ayrımlardan ikincisine getirir.

«Empirik» bir önerme, duygu algısının yardımı dışında gerek kendimizin, gerekse tanıklığını kabul edeceğimiz bir başkasının duyu algısı olmadan bilemeyeceğimiz önermedir. Tarih coğrafya olguları bu türdendir. Doğrulukları hakkındaki bilgimizin gözlemsel verilere dayandığında bilim yasaları da.

A priori bir önerme öte yandan, deneyimle açıklanmasına karşın, bilindiği zaman deneyimden başka bir temele sahip olan önermedir. Aritmetik öğrenen bir çocuğa iki bilye daha deneyimletip sonra hepsinin birden dört bilye olduğu gözetilip yardım edilebilir.

Fakat o «iki kez iki dört eder» genel önermesini anladığında artık, o örneklerle berkitime gerekim göstermez. Önerme tümevarımın asla sağlayamadığı bir kesiklik verir. Salt matematiğin tüm önermeleri bu anlamda *a priori*'dir.

Hume, nedensellik yasasının analitik olmadığını kanıtlamış (ispat etmiş) ve bilim, onun doğruluğundan emin olamayacağımızı çıkarımlamıştı. Kant, onun sentetik olduğu görüşünü kabul etti fakat yine de *a priori* olarak

bilindiğini savundu. Ona göre aritmetik ve geometri sentetik, fakat aynı biçimde a *priori'ydi.*

Dolayısıyle Kant, sorununu şu terimlerle formüle döktü:

Sentetik yargılar a *priori* olarak nasıl olmalıdır.

Sorunun karşılığı, sonuçlarıyle birlikte *Salt Usun Eleştirisi* adlı yapıtın ana temasını biçimler.

Kant, büyük bir güvenle sorunu çözdüğünü sanmıştı. On iki yıl çalışmıştı bu çözümü bulmak için. Fakat kuramı biçimlendikten sonra bütün kitabı yazması ancak birkaç ay sürdü. Birinci basımın önsözünde şöyle diyor:

«Çözümlenmemiş ya da çözümü için bir anahtar verilmemiş tek bir metafizik sorun ileri sürebilirim.»

İkinci basımın önsözünde kendisini Coppernicus'le karşılaştırır ve felsefede Coppernicuscu bir devrim yapmış olduğunu söyler.

Kant'a göre dış dünya sadece duyuma neden olur. Fakat bizim ergisel (zihinsel) aygıtımız, duyum maddesini uzay ve zaman içinde düzene koyar. Duyularımızın nedenleri olan kendi içinde nenler bilinemez. Onlar uzay ya da zaman içindedir. Töz değildir. Kant'ın *kategoriler* adını verdiği kavramlar başka genel kavramların herhangi biri gibi tanıtlanamaz da (tasvir edilemez de).

Uzay ve zaman özneldir. Bizim algı aygıtımızın parçasıdır. Fakat tam bu nedenle deneyimlediğimiz ne olursa olsun onun geometri ve zaman bilimiyle ele alınan karakteristikleri sergileyeceğinden emin olabiliriz.

Eğer siz tüm (daima) mavi gözlük taşısaydınız her neni mavi görmekten güvenli (emin) olabilirdiniz. (Kant'ın örneklemesi değildir bu). Benzer biçimde erginizle tüm (zihninizde daima) uzaysal gözlük taşıdığınızdan her neni tüm uzay içinde göreceğinizden güvenlisiniz.

Böylece geometri, deneyimlenen her nen hakkında doğru olması gerektiği anlamına *a priori'dir.* Fakat benzer herhangi bir nenin, deneyimlemediğimiz kendi ilkelerindeki nenler hakkında doğru olduğunu varsaydıracak bir nedene sahip değiliz.

Uzay ve zamanın Kant, kavram değil «sezgi»nin iki biçimi olduğunu söyler. («Sezgi»nin Almanca karşılığı sözel olarak «Anschauung», «bakış», «görüş» anlamlarına gelir. Kabul edilmiş «sezgi» biçimindeki çeviri doyurucu bir karşılık değildir).

Bununla birlikte dört *a priori* kavram vardır:

Bunlar Kant'ın tasımlama biçimlerinden türettiği on iki «deyi» («kategori») dir. 12 Deyi üçerlik dört takıma ayrılmıştır:

1. Nicelik deyisi;

a. Birlik,

b. Çokluk,

c. Toplam'ı içerir.

2. Nitelik deyisi,

a. Gerçeklik,

b. Olumsuzlama,

c. Sınırlama'dan ibarettir.

3. İlişki deyisi;

a. Töz ve ilinek (cevher ve araz),

b. Neden ve sonuç,

c. Karşılıklılık deyilerine uzanır.

4. Modalite deyisi,

a. Olanaklılık,

b. Varlık,

c. Zorunluluk'u kapsar.

Bunlar, uzay ve zamanın öznel olması anlamında özneldir. Yani bizim, deneyimlediğimiz her nene uzay ve zamanın uygulanabileceği yolundadır ergimizin (zihnimizin) kuruluşu. Fakat uzay ve zamanın kendi içlerinde nenlere uygulandığını var saydıracak bir nedenimiz yoktur.

Nedene gelince, bir tutarsızlık vardır ortada. Çünkü Kant, kendi içlerinde nenleri duyumların nedenleri olarak görmüş ve özgür istemlerin uzay ve zamandaki görünüşlerin nedenleri olduğunu savunmuştur.

Bu tutarsızlık ilineksel (arızî) bir görünüş değil, sistemin esaslı bir bölümüdür.

Salt Usun Eleştirisi'nin büyük bir bölümü uzay ve zamanı yada kategorileri, deneyimlenmeyen nenlere uygulamaktan doğan yanlışlıkları göstermeğe ayrılmıştır. Bu yapıldığında, Kant'ın ileri sürdüğü çatışkılar'a (antinomiler)e düşmek keyfimizi kaçırır. Yani, görünüşe göre her biri ispat edilebilen karşılıklı çelişmeli önermelere.

Kant bu türlü dört antinomi sıralar.

1. Birinci çatışkı (antinomi).

a. *Tez:* «Dünya zaman içinde bir başlangıca sahiptir ve uzay yönünden de sınırlanmıştır.»

b. *Karşı tez:* «Dünya zaman içinde bir başlangıca sahip değildir, uzayla da sınırlanmamıştır. Zaman ve uzay açısından sonsuzdur.»

2. İkinci çatışkı, her karmaşık tözün, hem basit parçalardan yapıldığını hem de yapılmadığını (kanıtlar).

3. Üçüncü antinomi tezi iki tür nedensellik olduğunu savunur.

a. Doğa yasalarına göre nedensellik.

b. Özgürlüğe göre nedensellik.

Bunun karşı tezi de sadece doğa yasalarına göre nedensellik olduğudur.

4. Dördüncü çatışkı mutlak zorunlu bir varlığın hem olduğunu hem olmadığını kanıtlar.

Eleştiri'nin bu bölümü, aytışımı çatışkılarla (dialektiği antinomilerle) gelişen Hegel'i büyük ölçüde etkisi altına almıştır.

Ünlü bir kesimde Kant, Tanrı'nın varlığı konusunda, salt zekâsal kanıtların tümünü yıkmağa girişir. Tanrı'ya inanması için başka nedenler de bulunduğunu söyler. Onları daha *sonra Edimsel (Pratik) Usun Eleştiri*'sinde sıralayacaktır. Fakat *Salt Usun Eleştiri*'sinde onun ereği tüm olumsuzdur.

Tanrı'nın varlığının salt us'la üç türlü kanıtlanacağını söyler Kant:

1. Ontolojik yolla,

2. Kozmolojik yolla,

3. Fiziko-teolojik yolla.

Tanrı'nın Varlığının Ontolojik Yolla Kanıtlanması:

Kant'ın ileri sürdüğü biçimdeki ontolojik kanıt, Tanrı'yı bir *ens reallissimum* yani, *en çok gerçek varlık*, yani, mutlak olarak varlığa ilişkin bütün yüklemlerin öznesi olarak tanımlar.

Kanıtın geçerli olduğuna inananlarca ileri sürülmüştür bu. Çünkü «varlık» böyle bir yüklem (Tanrı'ya ilişkin bir yüklem) olursa, onun öznesi (Tanrı) «varlık» yüklemini zaten almalı, dolayısıyle zaten var olmalıdır. Kant varlığın yüklem olmasına itiraz eder. «Benim sadece imgelediğim yüz kuruştur», «o, gerçek yüz kuruşun sahip olduğu bütün yüklemlerin aynına sahip olmalıdır» der.

Tanrı'nın Varlığı Üzerine Kozmolojik Kanıt:

Tanrı'nın varlığı hakkındaki kozmolojik kanıt, herhangi bir nen varsa o mutlak olarak zorunludur türündendir. Varlık var olmalıdır. Şimdi var

olduğumu biliyorum. Böylece, mutlak olarak zorunlu varlık vardır. Bu da *ens realissimum* olmalıdır.

Kant bu kanıttaki son adımın da yine ontolojik kanıt olduğunu ve zaten söylenmiş olanla hayırlandığını savunur.

Tanrı'nın Varlığı Konusunda Fiziko-Teolojik Kanıt:

Fiziko-teolojik kanıt bilinen, tasarım kanıtıdır, fakat metafizik bir giysi içindedir. Evrenin, ereği apaçık olan bir düzen ortaya döktüğünü ileri sürer. Kant saygıyla işler bu kanıtı. Fakat onun en iyi durumda bir yaratıcı değil, sadece bir mimar ortaya koyduğunu ve böylece yeterli bir Tanrı görüşü sağlamadığını belgiler (işaret eder). «Us'un olanaklı olan tek tanrıbiliminin ahlaksal yasalara dayandığı ve o yasaların önderliğinde olduğu» sonucuna varır.

Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük ona göre «usun düşüncelerindir. Fakat salt akıl, bizi bu düşünceleri kurmağa götürürse de kendisi onlara ait bir gerçeklik sağlayamaz.

Bu düşüncelerin önemi edimdedir (pratiktedir), yani ahlakla ilgilidir. Usun salt zekâsal kullanımı yanlışlıklara yol açar, onun tek doğru kullanımı ahlâksal sonlara yöneltilmiştir.

Usun, edimsel (aklın pratik) kullanımı kısaca *Salt Usun Eleştirisi*'nin sonunda, daha tam olarak *Usun Edimsel Eleştirisinde (1786)* geliştirilmiştir. Kant'ı, ahlâksal yasanın tüzün (adelet) yani erdemle orantılı mutluluğu gerektirir. Sadece Tanrı sağlayabilir bunu ve kesinlik bu yaşantıda güvenlik altına almamıştır ona aygıtı.

Böylece bir Tanrı ve gelecek bir yaşantı vardır. Ve özgürlük olmalıdır. Çünkü başka türlü erdem diye bir nen bulunamaz.

AHLAKSAL SİSTEM

Kant'ın, *Ahlâkın Metafiziği*'nde (1785) ortaya attığı biçimdeki ahlâksal sistemi, dikkate değer bir tarihsel öneme sahiptir. Onun ünlü «Kategorik buyurucu»su bu kitaptadır. («Buyurucu» «emperatif» karşılığı kullanılmıştır.) Kategorik buyurucu hiç değilse profesyonel filozoflar çevresi dışında çok kullanılan bir deyimdir.

Beklendiği gibi, Kant'ın yararcılıkla ya da ahlâklılığa kendisi dışında bir erek yükleyen herhangi bir öğretiyle alış verişi olmayacaktır. O, «bütünüyle yalıtılmış herhangi bir teoloji ya da fizik ve hiper-fizikle

karışmamış bir ahlâk metafiziği» istediğini söyler. «Bütün ahlâksal kavramlar» der «usta bütünüyle *a priori* temel ve kaynaklarına sahiptir.»

Ahlâksal değer, kişi görev duygusuyle devindiği zaman ortaya çıkar. Devininin görevce koşul koşulabilecek yolda olması yeterli değildir.

Kişisel çıkarı açısından namuslu olan tüccar ya da iyilikseverlik duygusunun etkisiyle lütfeden insan erdemli değildir. Ahlâklılığın özü yasa kavramından türemiştir. Çünkü, doğada her nen yasalara göre devindiğinden sadece usal (rasyonel) varlık yasa düşüncesine yani isteme göre devinme gücüne sahiptir.

Nesnel ilke düşüncesi, istemi zorlayıcı olduğu sürece «usun buyruğu» adını alır ve bu buyruğun formülü bir buyurucudur.

İki tür buyurcu vardır.

1. Şöyle şöyle bir sonuca varmak istiyorsan şunu şunu yapmalısın diyen varsayımsal buyurucu.

2. Belli bir eylemin sonuca bakmaksızın onun nesnel olarak zorunluğunu ileri süren kategorik buyurucu. Kategorik buyurucu sentetiktir ve *a priori'*dir. Kant'ın *yasa* kavramından türettiği bir karaktere sahiptir:

«Bir kategorik buyurucu hakkında düşünürsem, derhal, onun ne içerdiğini bilirim. Çünkü buyurucu yasanın yanında, sadece düstûrun gerekiminin bu yasayla uyuşkun olduğunu içerir. Yasada, onu sınırlayacak hiç bir koşul yoktur. Yasanın, genelliği dışında, bir nen kalmaz geride. Eylemlerin düstûru genellikle çakışmalı; buyurucuyu zorunlu, sadece çakışmanın buyurucu olarak sunan bu çakışma olmalı.»

«Böylece, kategorik buyurucu bir tektir. O da şudur: «Aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyeceğin biçimde ya da böyle bir düstûra göre devin.» Ya da:

«Eyleminin düstûru istemin aracılığıyle genel bir doğa yasası olacak biçimde devin.»

Kant kategorik buyurucunun işleyiş biçimini de açıklar:

Borç para almak doğru değildir. Çünkü herkes öyle yapmaya kalkışırsa geride borç alacak para kalmaz.

Benzer biçimde, birisi hırsızlık ve cinayetin kategorik buyurucuyla kınanacağını gösterebilir. Fakat Kant'ın kesinlikle yanlış sayabileceği, fakat onun ilkeleriyle yanlışlığı kanıtlanamayacak işler vardır. İntihar gibi.

Bir melankolik için herkesin intihar etmesini istemek bütünüyle olanaklıdır.

Kant’ın eylemi gerçekte zorunlu fakat yetersiz bir erdem ölçütü verir görünmektedir. Yeterli bir ayraç elde etmek için Kant’ın salt biçimsel görüş noktasını bir yana bırakıp eylemlerin sonuçlarını biraz dikkate almak zorundayız. Bununla birlikte o, vurgulu olarak, erdemin eylemdeki tasarlanmış sonuca değil, kendisi sonuç olan ilkeye dayandığını belirtir.

Bu kabul edilirse kendi düstûrundan daha somut hiç bir nen bulunmaz.

Kant ilkesi, bu sonucu verir görünmezse de, bizim herkesi kendi içinde bir son olarak ele alacak biçimde davranmamız gerektiğini savunur. İnsan hakları öğretisinin soyut bir biçimi sayılabilir bu ve aynı karşı duruşlara açıktır. Eğer ciddiyetle ele alınırsa öğreti iki kişinin çıkarları çatıştığında bir karara varmayı olanaksız duruma getirecektir.

Güçlükler, çoğunluğun yeğ tutularak birinin çıkarının başkalarının çıkarına feda edilebileceği bir ilkeyi zorunlu kılan siyasal felsefede özellikle açıktır. Eğer hükümette herhangi bir ahlâk sistemi var olacaksa hükümetin onu tek ve sadece olmalıdır ve tüzün’le (adaletle) uyuşkun tek bir son, topluluğun iyiliğinedir.

Böylece Kant’ın ilkesi herkesin ^mutlak bir son olduğu biçiminde değil; çok kişiyi etkisi altına alan eylemleri belirlemekte herkesin eş ölçüde hesaba katılması gerektiği biçiminde yorumlanacaktır.

İlke bu biçimde yorumlandığında, demokrasinin ahlaksal temeli gibi görülebilir. Bu yorumlamada Kant’ın ilkesi yukarki itiraza açık değildir.

Kant’ın ileri yaşlardaki zihinsel gücü ve canlılığı onun *Ebedi Barış* adlı denemesinde görülebilir (1795). Bu yapıtta o, savaşı yasaklayan bir sözleşmeyle birbirine bağlanmış özgür kentler federasyonunu savunur. Us Kant’a göre savaşı son derece kınar. Onu sadece uluslararası bir hükümet önleyebilir.

Özgür kentler federasyonunu kuran devletlerin uygar kuruluşu «cumhuriyetçi» olacaktır. Fakat Kant bu sözcüğü, yürütme organıyla yasama organının ayrılığını anlatır biçimde tanımlar. Hiç bir kralın olmaması gibi bir durumu ereklemez. Gerçekte tek bir hükümdarın yönetimi altında eksiksiz bir hükümet kurulabilir.

Fransa’da terör döneminin etkisi altında yazdığı için demokrasiden kuşkulu olan Kant, demokrasinin, yürütme gücü kurduğundan, zorunlu despotluk olduğunu söyler.

«Söz sahibi olan, gerçekte ‘bütün halk’ denen nen değil sadece bir çoğunluktur. Öyle ki burada evrensel istem kendisiyle ve özgürlük ilkesiyle çelişmelidir.»

Bu biçimde dile getirmede, Rousseau etkisini gösterir. Fakat barışa ulaşma yolu olarak dünya federasyonunu gösteren önemli düşünce, Rousseau’dan türemiş değildir.

Bu deneme, Kant’ın l933’ten beri kendi ülkesinde gözden düşmesine neden olmuştur.

V. KONU
KANT'IN UZAY VE ZAMAN KURAMI

Salt Usun (Aklın) Eleştirisi adlı kitabın en önemli bölümü uzay ve zaman öğretisidir.

Bu bölümde o öğretinin eleştirisel açıklanımını yapmak istiyorum:

Kant'ın uzay ve zaman öğretisini açıklamak kolay değildir. Çünkü kuramın kendisi açık değildir.

Hem *Salt Aklın Eleştirisinde* hem *Prolegomena'da* ileri sürülmüştür bu kuram. *Prolegomena'daki* açıklanım *Salt Usun (Aklın) Eleştirisi*'ndeki açıklanmadan daha kolay, fakat daha az lamamdır. Önce yapabildiğim kadar, kuramı usa yakın biçime getirecek ve ancak bundan sonra eleştiriye gireceğim.

KURAMIN AÇIKLANMASI

Kant, dolaysız algı nesnelerinin kısmen dış nesnel nenlerden kısmen de kendi algısal aygıtımızdan doğduğunu savunur. O, dünyayı, ikinci derecedeki niteliklerin (renkler, sesler, kokular v.ö.) öznel olduğu, nesneye kendi içinde ilişkin olmadığı düşüncesine alıştırmıştı.

Berkeley ve Hume gibi Kant, bütünüyle aynı yolda olmasa da daha ileri gider, birinci derecedeki nitelikleri de öznel duruma getirir. Kant çok zaman, duyularımızın nedenlere sahip olmasını kuşkulu bulmaz. Onlara «kendi içlerinde nenler» ya da *«noumena»* adı verir.

Bize algıda görünen ve onun bir «fenomen» adını verdiği nen iki bölümden biçimlenir:

1. «Duyum» adı verilen ve nesneden gelen bölüm.
2. Belli ilişkiler biçiminde sıralanması gerekli çok katlıya neden olduğu söylenen ve bizim öznel düzenimizden gelen bölüm.

İkinci bölüme Kant fenomenin biçimi» der. Bu bölümün kendisi duyum değildir. Böylece, çevrenin ilineğine (arıziliğine) bağımlı olmaz. O, bizimle birlikte olduğu için tüm (daima) aynıdır. Deneyime dayanmaması anlamına *a priori*'dir.

Duyarlığın salt biçimine «salt sezgi» (Anschauung) adı verilir. Böyle iki biçim vardır:

1. Uzay.

2. Zaman.

Uzay, duyarlığın dış, zamansa iç biçimidir. Uzay ve zamanın *a priori* biçimler olduğunu kanıtlamak için Kant iki sınıf kanıta başvurur:

1. Metafizik,

2. Epistemolojik ya da aşkın (‘transandental’ diyor Kant) kanıtlar.

Birinci sınıfa giren kanıtlar doğrudan doğruya uzay ve zamanın yapısından çıkar.

İkinci sınıfa girenlerse, dolaylı olarak salt matematiğin olanağından.

Uzay hakkındaki kanıtlar zaman hakkındaki kanıtlardan daha tam olarak verilir. Çünkü zamanın, esasında uzayla aynı olduğu düşünülür.

UZAY ÜZERİNE MATAFİZİK KANITLAR

Uzay konusundaki metafizik kanıtlar dörttür:

1. Uzay, bizim dış deneyimlerimizden soyutlanmış empirik bir kavram değildir. O, duyumların dıştan bir nene yönelmesinde önceden var sayılır ve dış deneyim, sadece uzayın işe karışmasıyle olanaklıdır.

2. Uzay, zorunlu bir *a priori* sunumdur. Bütün dış algıların temelinde o vardır. Çünkü, hiç bir uzay bulunmadığını imgeleyemeyiz (tasavvur edemeyiz). Hâlbuki uzayda hiç bir nen olmadığını imgeleyebiliriz.

3. Uzay mantıksal açıklığa sahip ya da nenlerin ilişkilerine ilişkin genel bir kavram değildir. Çünkü sadece tek bir uzay vardır. Bizim «uzaylar» adını verdiğimiz onun parçalarıdır örnekleri değil.

4. Verilen sonsuz bir büyüklük olarak sunulur uzay. Kendi içinde uzayın bütün parçalarını tutar bu sonsuz büyüklük. Uzay parçalarıyle sonsuz bütünün ilişkisi bir kavramla onun örnekleri arasındaki ilişkiden ayrımlıdır (farklıdır). Böylece uzay bir kavram değil bir *Anschauung*’tur.

EPİSTEMOLOJİK (AŞKIN) KANITLAR

Uzay konusundaki aşkın kanıt geometriden türemiştir.

Eukleides geometrisinin sentetik olmasına, yani sadece mantıktan türetilmemesine karşın *a priori* olarak bilindiğini savunur Kant. Geometrik kanıtların sayılara dayandığını düşünür. Söz gelimi birbirini dik olarak kesen iki doğru verildiğinde, onlara kesim noktasında ancak bir dik inilebilir. Kant, bu bilginin, deneyimden türemediğini ileri sürer.

Fakat sezgimin, nesnede önceleyebileceği tek nen onun sadece benim duyarlık biçimimi içermesi durumunda, öznelliğimin bütün aktüel izlenimlerini önceden bilmektir.

Duyu nesneleri geometriye baş eğmelidir. Çünkü geometri, bizim algılama yollarımızla ilişkilidir ve dolayısıyle biz başka türlü algılayamayız.

Bu, geometrinin sentetik olmasına karşın niye *a pirori* ve apodiktik olduğunu açıklar.

Zaman konusundaki kanılar saymanın zaman aldığı düşüncesiyle aritmetiğin yerine geometrinin geçmesi dışında esas olarak aynıdır.

UZAY KONUSUNDAKİ METAFİZİK KANITLAR

Uzay konusundaki metafizik kanıtlardan ilki şöyledir: Uzay, dış deneyimlerden soyutlanmış empirik bir kavram değildir. Duyumların benim dışımdaki, yani uzayda bulunduğum durumdan ayrı durumdaki bir nenle (şeyle) ilişkili olması, dahası benim onları dışarda ve birbirinden başka olarak ve böylece yalnız ayrı değil fakat ayrı yerlerde kavrayabilmem için uzay sunumum bunun temelini zaten sağlamış olmalıdır. «Böylece dış deneyim sadece uzayın sunumuyla olanaklıdır.»

«Benim dışımdaki» (bulunduğum yerden başka bir yerde) terimi güçtür. Kendi içinde bir nen olarak ben herhangi bir yerde değilim ve hiç bir nen uzaysal olarak benim dışımda değildir. Kasdedilebilen, sadece bir fenomen olarak benim vücudumdur.

Böylece, «benim dışımdaki» ibaresinde gerçekten içerilen, tümcemin ikinci bölümünde ortaya çıkandır. Yani benim, ayrı yerlerde ayrı nesneleri algılayışım. Birinin ergisinde (zihninde) doğan değişik paltoları değişik askılara asan bir gardrop bekçisinin imgesidir (hayalidir). Esasen var olmalıdır askılar. Fakat bekçinin öznelliğidir paltoları sıralayan.

Burada Kant'ın uzay ve zamanın öznelliği kuramında olduğu gibi onun hiç hissetmediği anlaşılmaz bir güçlük vardır. Algı nesnelerini başka türlü değil de bu biçimde sıralamağa beni iten nedir? Söz gelimi, niye herkesin gözünü ağzının altında değil de üstünde görüyorum?

Kant'a göre gözler ve ağız kendi içlerinde nenler olarak vardırlar ve benim ayrı algılanma yol açarlar. Fakat onlar içinde hiç bir nen benim algılamamda var olan uzaysal dizilemeğe karşılık olmaz. Bununla 'renkler hakkındaki fiziksel kuramı karşı karşıya getirin.

Maddede, algılarımızın renklere sahip olmaları anlamına renkler bulunduğunu varsaymayız. Fakat ayrı renklerin aynı dalga uzunluklarına sahip olduğunu düşünmeyiz. Bununla birlikte dalgalar uzay ve zamanı kapsadığından, Kant için onlar algılarımızın nedenlerinde bulunamaz.

Eğer öte yandan algılarımızın uzay ve zamanı, fiziğin kabul ettiği gibi madde dünyasında karşılıklara sahipse geometri bu karşılığa uygulanabilir ve Kant'ın kanıtları başarısızlığa uğrar.

Kant erginin (zihnin) hem duyum gereçlerini düzenlediğini savunur, fakat erginin (zihnin) sıralamayı niye başka türlü değil de öyle yaptığını anlatmayı hiç gerekli bulmaz.

ZAMAN HAKKINDAKİ METAFİZİK KANITLAR

1. Zaman konusunda güçlük, nedenselliğin işin içine karışmasıyle daha da büyür. Gök gürültüsünü algılamadan şimşeği algılarım. Kendi içinde bir nen olan A benim, şimşeği, kendi içinde başka bir nen olan B ise gök gürültüsünü algılamama neden olmuştur. Fakat A B'den önce değildir. Çünkü zaman sadece algıların ilişkilerinde var olur. O halde neden A ve B gibi iki zamansız nen, ayrı ayrı zamanlarda etkilere yol açıyor?

Eğer Kant haklıysa, iki zamansız nesnenin ayrı ayrı zamanlardaki etkisi bütünüyle isteksel olmalı ve A ile B arasında A'nın neden olduğu algının B'nin neden olduğu algıdan daha önce olduğu algısına karşılık olan hiç bir ilişki olmamalı.

2. İkinci metafizik kanıt, uzayda hiç bir neni imgelemenin (şeyi tasavvur etmenin) olanaklı fakat hiç bir uzay imgelemeninse olanaksız olduğunu ileri sürer. Bana öyle geliyor ki neyi imgeleyeceğimiz neyi imgelemeyeceğimiz konusuna hiç bir ciddi kanıt dayandırılamaz. Fakat ben vurgulu olarak içinde hiç bir nenin bulunmadığı bir uzay imgeleyeceğimizi yadsıyorum (inkâr ediyorum).

Karanlık, bulutlu bir gecede göğe baktığınızı düşünebilirsiniz. Fakat o zaman kendiniz uzay içindesiniz ve görmediğiniz bulutları göz önüne getirirsiniz. Kant'ın uzayı mutlaktır (Newton'unki gibi) ve sadece bir ilişkiler sistemi değildir. Fakat mutlak boş uzayın nasıl usa sığdırılabileceğini anlayamıyorum.

Uzay ya da söylendiği gibi nenlerin ilişkilerinin genel kavramı mantıksal yönden açık değil, fakat salt bir sezgidir. Zira, önce biz sadece tek

bir uzay imgeleyebiliriz ve ‘uzaylar’dan söz ediyorsak sadece tek ve aynı uzayın parçalarını erekleriz. Ve bu parçalar, bütünü, onun parçaları olarak önceleyemez... sadece kendi içinde düşünülebilir. Uzay esas olarak tektir. Ondaki çok katlılık sadece sınırlamalara özgü kalır.

Bu kanıtın özü, uzayın kendisi içinde çokluğun hayırlanmasıdır. Bizim, ‘uzaylar’ adını verdiğimiz şey, ne genel bir «uzay» kavramının örnekleri ne de bir yığının parçalarıdır. Kant’a göre onların mantıksal statüsünün ne olduğunu tam olarak bilmiyorum. Fakat herhalde onlar, mantıksal olarak uzaydan sonra gelmektedirler.

Edimsel (pratikte) bütün modern kişilerin yaptığı gibi rasyonel bir uzay görüşünü benimseyenler için bu kanıt dile getirilmekte yeteneksiz kalır. Zira ne uzay var olabilir töz olarak ne de uzaylar.

4. Dördüncü metafizik kanıt daha çok, uzayın bir kavram değil sezgi olduğunu ispata çalışır. Onun öncülü «uzayın verilen sonsuz bir büyüklük olarak imgelendiği (sunulduğu) yolundadır. Königsberg gibi düz bir ülkede yaşayan kişinin görüşüdür bu. Alpler vadisinde yaşayan bir kişinin onu nasıl benimseyeceğini anlayamıyorum. Herhangi sonsuz bir nenin «verildiğini» de anlamak güçtür.

Verilen uzay parçasının algı nesneleriyle doldurulmuş olduğunu ve başka bölümler için, yalnızca bir devini olanaklığı duygusuna sahip olduğumuzun açıklığını düşünüyorum. Eğer böyle kaba bir kanıt hesaba katılırsa modern, gök bilimciler uzayın gerçekte sonsuz olmadığını fakat kürenin yüzeyi gibi döne döne geliştiğini ileri sürerler.

PROLEGOMENA’DAKİ AŞKIN KANIT

En iyi biçimde *Prolegomena*’da dile getirilen aşkın (ya da epistemolojik) kanıt metafizik kanıtlardan daha belirgindir ve aynı biçimde ondan daha belirgin olarak hayırlanabilir.

İmdi, bildiğimiz gibi, geometri iki ayrı çalışmayı örten bir artaddır.

1. Bir yandan aksiomalardan, onların «doğru» olup olmadığını araştırmaksızın sonuçlar çıkartan salt geometri. Mantıktan çıkmayan hiç bir şeyin bulunmadığı bu geometri, sentetik değildir ve bir geometri el kitabında kullanılan biçimlere gerekim göstermez.

2. Fiziğin bir dalı olarak geometri (genel görelik kuramındaki gibi). Orada aksiomalar ölçmelerden çıkarılmıştır ve Eukleides aksiomalarından

ayrılır.

Böylece biri *a priori* fakat sentetik olmayan, öbürüyse sentetik olan ve *a priori* olmayan iki tür geometri bulunmaktadır. Kant'ın aşkın kanıtında bu ayrım gözetilmemiştir.

KANT'IN UZAY GÖRÜŞÜNDEN ÇIKAN GÜÇLÜKLER

İmdi, Kant'ın uzay görüşünden çıkan güçlükler üzerinde duralım biraz.

Eğer fizikte kabul edilen ve algılarımızın bir anlamda özdeksel (materyel) olan dış nedenlere sahip olduğu görüşünü benimsersek, duyulardaki bütün aktüel niteliklerin algılanmamış nedenlerindeki niteliklerden ayrımlı (farklı) olduğu fakat algı sistemiyle onların nedenlerinin sistemi arasında kesin yapısal bir benzerlik bulunduğu görüşüne varırız. Söz gelimi, (algılanmamış olarak) renklerle (fizikçiler yönünden çıkarımlanmış olarak) dalga uzunlukları arasında karşılıklı bir ilişki vardır.

Benzer biçimde, algıların kurucu öğesi olarak uzayla onların algılanmamış nedenlerinin sisteminde kurucu öğe olan uzay arasında da bir ilişki olmalıdır. Bütün bunlar «aynı neden aynı sonuç» ilkesine dayanır. Böylece söz gelimi görüsel A algısı görüsel B algısının solunda göründüğü zaman A'nın nedeniyle B'nin nedeni arasında bir ilişki olduğunu var sayacağız.

İKİ UZAY GÖRÜŞÜ

Bu görüşe göre, biri öznel öbürü nesnel iki uzay görüşü vardır. Biri deneyimle bilinen, öbürü sadece çıkarımlanabilen iki uzaya sahibiz.

Fakat bu bakımdan uzayla algının renkler ve sesler gibi öbür görünüşleri arasında hiç bir ayrım yoktur. Uzayda algının öbür görünüşleri de öznel biçimlerinde empirik olarak bilinebilir, ikisi de nedenselliğe dair bir ilke aracılığıyle çıkarımlanır. Uzay konusundaki bilgimizi renk, ses ve koku konusundaki bilgimizden herhangi bir yolda ayrımlı (farklı) saymak için bir neden yoktur.

Zamana bakıldıkça özdek ayrımlıdır (madde farklıdır). Zira algıların algılanmamış nedenlerine olan inanca bağlanırsak nesnel zaman öznel zamanla özdeş olmalıdır. Özdeş olmazsa şimşek ve gök gürültüsü

konusunda zaten gördüğümüz gibi güçlüklere düşeriz, ya da şu örnek de düşeceğimiz güçlükleri pekâlâ gösterir.

Bir kişinin konuştuğunu işitir, ona karşılık verirseniz o da sizi işitir. Onun konuşması ve sizin karşılığınızı işitmesi, siz söz konusu olduğunuz sürece, algılanmamış dünyadadır. Bu dünyada o adamın konuşması, dahası nesnel fizik dünyasında sizin onu işitmenizden önce gelir.

«Önce gelir» ilişkisinin bütün önermelerde aynı olması gerektiği açıktır. Böylece, algısal uzayın öznel olması bir anlama sahipken algısal zamanın öznel olmasının hiç bir anlamı yoktur.

Yukarki kanıtlar, algılara «kendi içlerinde nenler»in ya da fizik dünyasındaki olayların yol açtığını kabullenir, Kant gibi. Bununla birlikte bu kanı hiç bir biçimde mantıksal olarak gerekli değildir. Eğer bir yana bırakılırsa algılar, önemli bir anlamda «öznel» olmaktan çıkarlar. Zira onların karşı karşıya getirileceği hiç bir nen yoktur.

«Kendi içinde nen» Kant felsefesinin derme çatma bir öğesiydi ve onu hemen izleyenlerce aynı biçimde solipsizme çok benzer bir « ... izm»e düşmüş olan kendisinden hemen sonraki ardıllarınca bir yana bırakılmıştı. Kant'ın tutarsızlıkları, ondan etkilenen filozofların çabucak ya empirik ya da mutlak yönde gelişmesini kaçınılmaz yapacak biçimdeydi. Alman felsefesinin Hegel'in ölümünden sonrasına kadar yönü mutlakçılıktı.

FICHTE

Kant'ın kendisinden hemen sonra gelen ardılı Fichte (1762-1814) «kendi içinde nenler»i bir yana bırakıp öznelciliği hemen hemen çılgınlık içerir görünen bir noktaya vardırdı.

Fichte, en son gerçeğin sadece «ben» olduğunu ve onun ağırlığını koymuş olduğundan var olduğunu savunur.

Ona göre ikinci derecede (ya da bağımlı) bir gerçekliğe sahip olan Ben de Ben-olmayan da Ben ona ağırlık kazandırdığı için vardır.

Salt filozof olarak önem kazanmamıştır Fichte. Fakat Alınan ulusçuluğunun (nasyonalizminin) kuramsal kurucusu olarak önemlidir. *Alman Ulusuna Söylevler* (1807-1808)'yle Alman ulusçuluğunun kuramsal kurucusu olduğu için önemlidir. Bu söylevler Almanların Jena savaşından sonra Napoleon'a karşı direncini sağlamak üzere tasarlanmıştır.

Metafizik bir kavram olarak Ben, empirik Fichte'yle rahat rahat, karmaşık bir durum alır. Çünkü, Ben Almandı ve Almanların öbür uluslara üstün olduğunu açığa vuruyordu. «Karakter sahibi olmak ve Alman Olmak» der Fichte «kuşkusuz aynı anlama gelir.» Bu temelde o Almanya'da büyük yankı yapmış olan ulusçu totaliterlik felsefesini işlemiş oluyordu.

SCHELLING

Fichte'nin kendisinden hemen sonra gelen ardılı Schelling'se (1775-1854) daha cana yakın olmakla birlikte daha az öznel değildi. Alman romantikleriyle yakından ilgiliydi. Felsefe açısından, gününde ün kazanmışsa da önem taşımaz.

Kant felsefesinin önemli gelişimi Hegel'le ortaya çıkar.

VI. KONU
XIX. YÜZYILDAKİ DÜŞÜNCE AKIMLARI

XIX. yüzyılın entelektüel yaşantısı önceki herhangi bir çağdan daha karmaşıktı. Değişik nedenlerden ileri geliyordu bu.

1. İlgili alan öncekilerden genişti. Amerika ve Rusya önemli katkılar yapmıştı. Avrupa eski ve modern Hind filozoflarından daha haberli duruma gelmişti.

2. XVII. yüzyıldan beri belli başlı yenilik kaynağı olmuş olan bilim özellikle jeolojide, biyolojide ve organik kimyada yeni fetihler yapmıştı.

3. Makine üretimi toplumsal yapıyı derinden değiştirmiş ve insanlara fiziksel çevreleriyle ilişkili yeni bir güç görüşü sağlamıştı.

4. Dördüncüsü gerek felsefe gerekse siyasal olan siyasette düşüncede ve ekonomide geleneksel istemlere karşı gerek felsefî gerekse siyasal ve köklü bir başkaldırma o zamana değin dokunulmaz sayılan pek çok inanca ve kuruma karşı saldırılara girişilmesine yol açtı.

Dördüncü maddedeki başkaldırmanın biri romantik öbürü usal (rasyonalist) olan çok ayrı biçimleri vardı. (Burada «romantik» ve «usal» sözcüklerini liberal bir anlamda kullanıyorum.) Romantik başkaldırma Byron Schopenhauer ve Nietzsche'den Mussolini ve Hitler'e geçer. Rasyonalist başkaldırmaysa, devrimin Fransız filozoflarıyla başlar biraz yumuşatılmış olarak İngiliz felsefi radikallerine aktarılır sonra Marks'ta daha derin bir biçim kazanarak Sovyet Rusya'da sonuçlanır.

Almanya'nın Kant'la başlayan entelektüel üstünlüğü yeni bir etmendir (faktördür). Leibniz Alman olmasına karşın hemen tüm (daima) Lâtince ya da Fransızca yazmış ve felsefesine Almanya'nın pek az etkisi olmuştu. Kant'tan sonra Alman idealizmi daha sonraki Alman felsefesinde görüldüğü gibi Alman tarihinden büyük ölçüde etkilenmişti. Alman felsefi düşüncesinde acayip görünenin çoğu, tarihsel ilineklerle doğal güç payından yoksun bırakılmış güçlü bir ulusun anlayışını yansıtır.

Almanya, uluslararası durumunu kutsal Roma imparatorluğuna borçlanmış fakat, imparator gitgide, adal uyrukları üzerindeki denetimi yitirmiştir. Son güçlü imparator V. Charles'tı. O da gücünü İspanya ve Hollanda'da sahip olduğu araziden almaktaydı. Reform ve otuz yıl savaşları Alman birliğinden arda kalanı yıkmış ve Fransa'nın merhametine sığınan küçük küçük prenslikler bırakmıştı ardında.

XVIII. yüzyılda tek bir Alman devleti, Prusya Fransa'ya başarıyle direnmişti. Frederich'in «büyük» sıfatını alması bundandır. Fakat Prusya, Jena'da yenilgiye uğradığından Napoleon'a karşı durmakta başarısız kaldı.

Bismarch yönetiminde Prusya'nın yeniden dirilişi Alarich, Carolus Magnus ve Barbarossa'nın yaşattığı yiğitlik yıllarını anımsatmıştı. (Almanlar için Carolus Magnus, Fransız değil Almandır). Bismarch «biz Canossa'ya gitmeyeceğiz» dediği zaman tarih anlayışını göstermiş oluyordu.

Prusya siyasal açıdan egemense de ekinsel (kültürel) açıdan Batı Almanya'dan daha az ilerdeydi. Goethe dahil pek çok tanınmış Almanın Napoleon Jena'da başarı kazanınca neden üzülmediğini açığa koyar bu.

Doğu Prusya'da serflik hâlâ yaşıyordu. Köy soyluları (aristokrasisi) büyük ölçüde bukolik bir bilisizliğe (cahilliğe) gömülmüştü ve emekçiler bütünüyle eğitimin «e» sini bile görmüş değillerdi.

Öte yandan Batı Almanya, antik dönemde kısmen Roma'ya bağlı olmuş, XVII. yüzyıldan itibaren Fransız nüfusu altına girmişti. Fransız devri ordusunun istilasına uğramış ve Fransa'daki kadar özgür kurumlara sahip olmuştu. Hükümdarlardan bazısı, zeki sanat ve bilim koruyucuları olan rönesans prenslerini, saraylarsa rönesans yöneticilerini taklit ediyorlardı.

Bu koruyucuların Batı Almanya'da en göze batan örneği Weimar'dı. Weimar büyük dükü, Goethe'nin patronuydu. Hükümdarlar büyük ölçüde Alman birliğine karşıydı. Alman birliği onların bağımsızlığına son vereceği için doğaldı bu durum. Dolayısıyle yurt severliğe karşıydılar. Onlara dayanan ve Napoleon'un Almanya'da daha yüksek bir ekinin (kültürün) misyoneri göründüğü ileri gelen kişiler de yurtseverliğe karşıydı.

Gitgide XIX. yüzyılda protestan Almanya'nın ekini (kültürü) gittikçe Prusya'ci oldu. Özgür bir düşünür ve Fransız felsefesinin hayranı olan büyük Fredrich, Berlin'i bir ekin (kültür) merkezi yapmağa çalıştı. Berlin Akademisi kendi başkanı önde gelen bir Fransız'ı Maupertius'u sürekli başkanlığa seçti. Maupertius sonra Voltaire'in öldürücü alaycılığına kurban olmuştur.

Frederich'in çabaları zamanın öbür aydınlanmış despotları gibi ekonomik ve siyasal reformları içermemiştir. Gerçekte başarılmış olan, kiralık entelektüellerin koparmış olduğu yaygaradır. Büyük Frederich'in

ölümünden sonra ekin (kültür) adamlarının daha çok bulunduğu yer, yine Batı Almanya'ydı.

Alman felsefesi Prusya'yla Alman sanat ve edebiyatına olduğundan daha çok bağlantılıydı. Kant, büyük Frederich'in uyruğuydu. Fichte ve Hegel Berlin'de profesördü.

Kant gerçekte Prusya'nın pek etkisinde kalmamış ve liberal tanrıbilimi dolayısıyle başını hükümetle derde sokmuştu. Fichte olsun Hegel olsun Prusya diliyle konuşuyorlardı ve daha sonra Alman yurtseverliğinin Prusya hayranlığıyle özdeş tutulması için çok nen yaptılar. Onların bu işi, büyük Alman tarihçilerince özellikle Mommsen ve Treitschke yönünden ileri noktalara vardırıldı. Bismarch sonunda Alman ırkını Prusya egemenliği altında toplanmağa iknâ etti. Böylece Alman ekininde daha az uluslararası bir anlayışa sahip olanların utku (zafer) kazanmasını sağladı.

Hegel'in ölümünden sonraki bütün dönem boyunca akademik felsefe yine geleneksel kaldı, böylece pek önem kazanmadı. İngiliz empirik felsefesi yüzyılın sonlarına yakın bir zamana değin İngiltere'de ve ondan az çok daha önceki bir zamana değin Fransa'da egemendi.

Sonra yavaş yavaş Kant ve Hegel Fransız ve İngiliz üniversitelerini, bu üniversitelerin teknik felsefe öğreticileri açısından ele geçirdi.

Bununla birlikte eğitim görmüş halk bilim adamları arasında birkaç yandaşı olan bu deviniden genellikle pek az etkilenmişti. Akademik geleneği sürdüren yazarlar (empirik yandan John Stuart Mill, Alman idealizmi cephesinden Lotze, Sigwart, Bradley ve Bosanquet) hiç biri filozofların ön sırasında değildi. Yani onlar, sistemlerini kabul ettikleri kişilerin eşitleri değillerdi.

Akademik felsefe çok kez çağın en güçlü düşüncesiyle ilişkiyi yitirmişti. Onaltı ve onyedinci yüzyıllarda, henüz daha çok skolastik olduğu zamanlardaki gibi. Böyle bir durum karşısında felsefe tarihçisi, profesyonel olmayan profesörleriyle, profesyonel olmayan itizalcilerle olduğundan daha az ilgilidir.

Fransız devrimi filozoflarının çoğu, bilimi Rousseau'yla çağrışımlı inançlarla birleştirmişti. Helvetius ve Condorcet, usçulukla (rasyonalizmle) coşkunluğu birleştirmesi açısından tipik örnekler sayılabilir bu konuda.

HELVETİUS

De L'Esprit adlı kitabı (1758'de yazılmıştır) Sorbonne üniversitesi yönünden lanetlenme ve cellâtlarca yakılma onuruna sahip olan Helvetius 1715'te doğmuş ve 1771 yılında ölmüştür. Bentham onun kitabını 1796'da okumuş ve «Bacon fizik dünya için neydiyse Helvetius da ahlak dünyası için oydu. Böylece ahlak dünyası Bacon'una sahip olmuştur, fakat henüz Newton'u beklemektedir» diyerek Helvetius'un ilkelerine adamıştı yaşantısını. James Mill, Helvetius'u, oğlu John Stuart'ın eğitiminde kılavuz olarak almıştı.

Locke'un, zihni, *tabula rasa* kabul eden öğretisini izleyerek Helvetius bireyler arasındaki ayrılıkların bütünüyle eğitim ayrımına dayandığını düşündü. Her bireyde onun yetenekleri ve erdemleri, sağlandığı eğitimin sonucudur. Deha şans eseridir. Eğer Shakespeare hırsızlık yaparken yakalanmasaydı yün tüccarı olacaktı.

Helvetius'un yasamaya karşı ilgisi, yetişkinleri aydınlatan belli başlı kurumların hükümet biçimleri ve bu kurumların yarattığı alışkanlık ve gelenekler olduğu öğretisinden doğmuştur. İnsanlar cahil doğmuşlardır, aptal değil. Onları aptallaştıran eğitimdir.

Ahlâkta çıkarcıydı Helvetius. Beğeninin iyi olduğunu düşündü. Dindeyse tanrıcıydı ve şiddetle din adamlarına karşıydı. Bilgi kuramında Locke'un görüşlerinin basitleştirilmiş bir biçimini benimsedi:

«Locke tarafından sağladığımız ışıkla düşüncelerimizi duyu organlarımıza ve sonunda ergimize borçluyuz» diyor.

Fiziksel duyarlık ona göre eylemlerimizin, düşüncelerimizin, tutkularımızın ve toplumsallığımızın tek nedenidir. Helvetius, çok üstün tuttuğu bilginin değeri konusunda Rousseau'yla büyük bir anlaşmazlığa düşer.

Locke'un öğretisi iyimserdir. Helvetius'un öğretisi iyimserdir. Çünkü bir insanı eksiksiz duruma ancak eksiksiz bir eğitim getirebilir. Eğer rahipler aradan çıkarsa, eksiksiz bir eğitim yolu bulmak kolaylaşır.

CONDORCET

Helvetius'unkine benzer düşüncelere sahip, fakat Rousseau'nun daha çok etkisinde kalmış olan Condorcet 1743'de doğmuş ve l794'te ölmüştür. Ona göre, insan hakları onun duygulu bir varlık olması usavurma yeteneği

bulunması ahlâksal düşünceler elde etme yeteneği bulmasından doğar. Bundan da insanların artık yöneticiler ve uyruklar, yalancılar ve hilekârlar diye ayrılamayacağı sonucu çıkar.

«Cömert Sydney'in yaşantısını verdiği, Rousseau'nun Locke'un hayatın adının otoritesini bağladığı bu ilkeler (insan hakları ilkeleri) sonraları daha kesin olarak Rousseau yönünden geliştirilmiştir.»

«İnsan bilgisinin sınırını ilk kez gösteren Locke'tur. Onun yöntemi kısa zamanda bütün filozofların yöntemi olmuştur. Filozoflar Locke'un yöntemini ahlâka, siyasete, ekonomiye uygulayarak bu bilimlerde doğal bilimler ölçüsünde güvenli bir yol tutabilmişlerdir.»

Amerikan devrimini çok beğenir Condorcet. «Basit duyu, İngiliz kolonilerinde oturanlara, Atlantiğin ötesinde doğmuş olan İngilizlerin, tastamam Greenwich meridyeninde doğmuş olan İngilizler denli hakka sahip olduğunu öğretmiştir.» «Amerika Birleşik Devletleri anayasası doğal haklara dayanmıştır. Amerikan devrimi, insan haklarını Neva'dan Guadalquivir'e değin bütün Avrupa'ya tanıtmıştır.» Bununla birlikte Fransız devriminin ilkeleri Amerikalıları yöneten ilkelerden daha saf daha kesin ve daha derindir.»

Bu tümceler Condorcet, Robespierre'den saklandığı sırada yazılmıştı. Kısa bir süre sonra yakalandı, tutuklandı ve zindanda öldü. Fakat onun nasıl öldüğü belli değildir.

Condorcet kadınların eşitliğine inanırdı. Malthus'un nüfus öğretisini de bulan oydu. Bununla birlikte o öğreti Condorcet için Malthus'taki karanlık sonuçlara sahip değildi. Çünkü Condorcet öğretiyi, doğum kontrolunun gerekimiyle birleştirmişti. Malthus'un babası Condorcet'nin ardılıydı (tilmiziydi). Malthus bu yolda, onun öğretisinden haberli olmuştur.

Condorcet Helvetius'tan daha coşkun ve daha iyimserdi. Fransız devrimi ilkelerinin yayılmasıyle belli başlı toplumsal kötülüklerin hemen ortadan kalkacağına inanmıştı. 1794 yılından sonra yaşamadığı için belki şanslıydı.

Fransız devrimci filozoflarının öğretileri daha az coşkun ve daha çok kesin bir duruma getirilerek, Bentham'ın öncülüğünü yaptığı felsefi radikallerce İngiltere'ye aktarıldı. Bentham başlangıçta hemen hemen sadece hukukla ilgiliydi. Yaşlandıkça, yavaş yavaş ilgileri genişledi ve kamları daha yıkıcı oldu. 1808'den sonra cumhuriyetçiydi o. Kadınların

eşitliği ne inanan, emperyalizm düşmanı, taviz vermeyen bir demokrattı. Kanılarından bazısını James Mill'e borçluydu.

James Mill de Condorcet de eğitimin mutlak gücüne inanmıştı. Bentham'ın, «en büyük sayı en büyük mutluluktur» ilkesini kabul etmesi, kuşkusuz demokratik duygusu dolayısıyle olmuştur. Fakat o ilke Behntham'ın yersiz (saçma) diye nitelendirdiği insan hakları öğretisine bir muhalefet içermekteydi.

Felsefi kökçüler (radikaller) Helvetius ve Condorcet gibi ki şilenden pek çok bakımdan ayrılık göstermekteydi. Mizaç bakımından kökçüler (radikaller) sabırlı ve edimsel (pratik) ayrıntıda kuramlarını işlemekten memnundu. Kendilerinin bir bilim olarak geliştirdiklerine inandıkları ekonomiye büyük önem vermişlerdi.

Bentham ve John Stuart Mill'de var olan fakat Malthus ya da James Mill'de görünmeyen coşkunluk yolundaki eğilimler bu «bilim» ve özellikle Malthus'un değiştirerek kasvet verdiği nüfus kuramıyle iyice denetim altında tutuldu. Malthus'un Condorcet nüfus kuramında yapmış olduğu değişmeye göre ücretlilerden çoğu bir yıkını (felaket) sonrası hariç, tüm (daima) kendilerini ve ailelerini öldürmeyecek bir para kazanmalıdır, yani en düşük gelire sahip olmalıdır.

Benthamcılarla onların Fransız öncüleri arasındaki başka büyük bir ayrım da endüstriyel İngiltere'de işverenle ücretliler arasında şiddetli bir uyuşmazlık olması ve bu uyuşmazlığın sendikacılığa ve sosyalizme yol açmasıydı.

Benthamcılar bu uyuşmazlıkta, geniş ölçüde konuşursak işçi sınıfına karşı işverenlerle birleşmişti. Onların son temsilcisi John Stuart Mill, babasının ağırbaşlı inançlarına bağlanmışsa da yaşadıkça sosyalizme daha az düşman oldu ve klasik ekonominin bitimsiz doğruluğuna daha yandaş çıktı. Otobiografisine göre bu yumuşama işlemi romantik şairleri okumakla başlamıştır.

Benthamcılar başlangıçta oldukça yumuşak birer devrimci olmuşlarsa da yavaş yavaş böyle olmaktan çıkmışlardır. Bu kısmen İngiliz hükümetine kendi görüşlerinin bazısını kabul ettirmekteki haşarıları kısmen de sosyalizmin ve sendikacılığın gelişen gücüne karşı duruşları dolayısıyle oldu.

Geleneğe başkaldırmakta olan kişiler, yukarda sözü edildiği gibi iki türdü: 1. Usçu (Rasyonalist). 2. Romantik. Condorcet gibi kişilerdeyse her

iki tür birleşmişti.

1. Benthamcılar hemen bütünüyle usçuydu (rasyonalistti) Var olan ekonomik sisteme olduğu ölçüde Benthamcılara da başkaldıran sosyalistler de öyle. Bu devini Marx'a gelene değin, eksiksiz bir eylem dökmez ortaya.

2. Romantik başkaldırma biçimi, usçu biçimden çok ayrıdır. Hâlbuki ikisi de hem Fransız devriminden ve hem de onlardan önce geçmiş filozoflardan türemiştir. Romantik biçim Byron'da görülebilir, felsefî olmayan bir giysi içinde. Fakat Schopenhauer'de olsun Nietzsche'de olsun o, felsefi dilini öğrenmiştir artık. Zekâ pahasına istem üzerinde durmağa, usavurma zincirlerine karşı sabırsızlık göstermeğe ve belli tür şiddeti yüceltmeğe yönelir.

Edimsel (Pratik) politikada romantik devini ulusçuluğun bir alaşımı olarak önemlidir. Olguda değilse bile yönelimde genel olarak «us» («akıl») adı verilen nene karşıdır ve bilime karşı olmağa yönelir. Onun en aşırı biçimlerinden bazısı Rus kargaşacıları (anarşistleri) arasında gözlenebilir. Fakat Rusya'ya sonunda egemen olan, uscu başkaldırma biçimiydi. Romantikliğe başka bir ülkeden daha çok açık olan Almanya'ydı. Bu, çıplak istemin orada us karşıtı felsefesi için hükümet kanadında bir çıkış sağlamıştır.

Şimdiye değin gözden geçirdiğim felsefeler, geleneksel olan edebî ya da siyasal bir esine (ilhama) sahiptir. Fakat iki felsefî esin kaynağı daha vardı:

1. Bilim.

2. Makine üretimi.

Bunlardan ikincisi kuramsalın etkisine Marx'la başladı ve gitgide daha büyük önem kazandı. Birincisiyse XVII. yüzyıldan beri önem kazanmış, fakat XIX. yüzyıl boyunca yeni biçimler almıştır.

DARWİN KURAMI

Galileo ve Newton XVII. yüzyıl için neyse Darwin XIX. yüzyıl için oydu. İki bölümdür Darwin'in kuramı:

1. Önce bir yandan ayrı yaşantı biçimlerinin yavaş yavaş ortak bir atadan geliştiğini savunan evrim kuramı gelir. İmdi genellikle kabul edilen bu öğreti yeni değildi.

Anaximander'i bir yana bırakırsak, Lamarck ve Darwin'in büyük babası yönünden savunulmuştu. Darwin bu öğretiye büyük bir kanı yığını sağladı ve kuramının ikinci bölümünde kendisinin evrimin nedenini ortaya koyduğuna inandı.

Böylece öğretiye bir popülerlik daha önce sahip olmadığı bir popülerlik ve bilimsel bir güç kazandırdı. Fakat kuramı hiç bir surette o yaratmış değildir.

2. Darwin öğretisinin ikinci bölümü yaşantı çekişmesi (mücadelesi) ve en uygun olanın yaşaması kuramıydı. Bütün hayvanlar ve bitkiler, kurama göre, doğanın kendilerine sağladığı olanaklara nazaran daha hızlı çoğalırlar. Böylece her kuşaktan pek çok kişi üretme çağına varmadan ortadan kalkar. Onlardan hangisinin canlı kalacağını saptayan nedir?

Kuşkusuz, bir dereceye değin sadece şans belirler canlı kalacak olanı. Fakat daha önemli başka bir neden de vardır:

Hayvanlar ve bitkiler bir kural olarak kendilerini üretenlere tam olarak benzememektedir. Onlar ölçülebilir her karakteristiğin fazlalık ya da eksikliği açısından ayrılık gösterirler. Verilen bir çevrede aynı türün üyeleri yaşamak için yarışır. Çevreye en çok uyanlar, en büyük yaşama şansına sahiptir.

Şansa bağlı değişmelerde elverişli olanlar her kuşağın yetişkinleri arasında ağır basacaktır. Böylece, çağdan çağa, geyik daha çabuk koşar, kedi avına daha sessiz sokulur, zürafanın boynu uzar. Yeter zaman sonra bu mekanizma tek hücreliden (protozoa'dan) *homo sapiens'e* varan uzun bir gelişmeye yol açar.

Darwin kuralının bu bölümü Çok tartışılmış ve biologların çoğunca pek çok önemli niteliklere bağımlı sayılmıştır.

Fakat, XIX. yüzyıl düşünce tarihçesini ilgilendiren bu değildir. Tarihsel görüş açısından ilginç olan, Darwin'in bütün ekonomik yaşantıya uzanmasıdır. ((Felsefi köktencileri (radikalleri)) de niteleyen budur) Evrimin itici gücü ona göre özgür yarışma dünyasında biyolojik ekonominin bir türüdür.

Darwin'e evrimin kaynağını yaşam mücadelesi ve en uygun olanın sağ kalması olduğunu telkin eder. Malthus'un bütün hayvan ve bitki dünyasına uzanan nüfus öğretisidir.

Darwin'in kendisi liberaldi. Fakat onun kuramları bir dereceye değin geleneksel liberalizme düşman sonuçlara sahipti. Bütün insanların eşit

doğduğu ve yetişkinler arasındaki ayrılıkların eğitimden ileri geldiği öğretisi Darwin'in aynı türün üyeleri arasında doğuştan gelme ayrılıklar bulunduğu konusu üzerinde durmasıyle uyuşmuyordu.

Eğer Lamarck'ın savunduğu ve Darwin'in kendisinin bir noktaya kadar rıza gösterdiği gibi elde edilmiş karakteristikler miras kalmışsa Helvetius'unki türünden görüşler biraz yumuşatılabilirdi. Fakat sadece doğuştan gelen karakteristiklerin çok önemli olmayan bazıları dışında miras kaldığı anlaşıldı. Böylece insanlar arasındaki doğuştan gelme ayrılıklar temel bir önem kazanmıştır.

Evrim kuramının Darwin'in telkin ettiği özel mekanizmadan bağımsız daha ileri bir sonucu da vardır. İnsanlar ve hayvanlar eğer ortak bir ataya sahipseler ve eğer insanlar insan sınıfına alıp almayacağımızı bilmediğimiz yaratıkların bulunduğu aşağı evrelerden (safhalardan) gelişerek doğmuşsa şu soru çıkar ortaya:

«Hangi evrede (safha)da insanlar ya da onların yarı insan ataları birbirine eşit olmağa başlamıştır? *Pithecanthropus erectus* eğer yordamlıca eğitilseydi Newton denli iş görebilir miydi? Piltdownlu bir kişi ((tarih öncesinde yaşayan bir insan türü. Bu türe ilişkin bir kafatası bulunmuştur Piltdown'da. (İngiltere'nin Sussex bölgesi. Yıl: 1911)) eğer kendisini hırsızlıkla suçlayacak biri bulunsaydı Shakespeare'in şiirini yazabilir miydi ?»

Bu sorulara olumlu karşılık veren sıkı eşitlik yandaşı, kendisinin maymunları insanların eşiti saymağa zorlandığını görecektir. Maymunlarda niye takılıp kalmalı?

Eşitlik yandaşlarının niye istiridyelerin oy kullanması lehine ileri sürülen bir kanıta karşı çıkacağını anlayamıyorum. Bir evrim yandaşı, yalnız insanların eşitliği öğretisinin değil, aynı zamanda insan haklarının biyolojik olmadığı için kınanması gerektiğini savunabilir.

Çünkü insanların eşitliği öğretisi ve insan hakları insanlarla hayvanlar arasındaki ayrımı çok vurgulu duruma getirir.

Bununla birlikte liberalizmin evrim öğretisiyle güçlendirilen başka bir yanı da bulunmaktadır. O da gelişime olan inançtır. Dünya durumu iyimserliğe elverdiğinde liberaller, evrimi, hem bu temelde, hem de evrim, ortodoks teolojisine karşı yeni kuramlar getirdiğinden hoş karşılamamıştır. Marx'ın kendisi öğretileri bazı bakımlardan Darwin-öncesine ilişkinse de kitabını Darwin'e armağan etmeyi arzulamıştı.

Biyolojinin itibarı düşünceleri bilimin etkisinde kalan insanların dünyaya mekanistik olmaktan çok biyolojik kategoriler uygulamasına yol açtı. Her şeyin evrime uyruk olduğu varsayıldı. Gerçekleşmesi yakın bir hedef hayal etmek kolaydı. Darwin'e rağmen çok kişi evrimin kosmik bir ereğe inanmayı meşru (yerinde) buldurduğunu düşündü.

Organizm görüşünün doğa yasaları için hem bilimsel, hem felsefî açıklama anahtarı verdiği düşünüldü ve XVIII. yüzyılın atomcu düşüncesi modası geçmiş sayıldı. Bu görüş, sonunda kuramsal fiziği bile etkisine aldı. Siyasette doğallıkla bireye karşıt olarak topluluk üzerinde durulmasına yol açtı. Devletin gelişen kuvvetiyle uyuşkundur bu. Ulusçulukla da. Ulusçuluk bireylere değil, uluslara uygulanan, en uygun olanın yaşaması konusundaki Darwinci öğretiyle uygun düşer. Fakat, burada biz, geniş bir topluluğa eksik olarak anlaşılan bilimsel öğretilerle sunulan bilim üstü bölgeye girmekteyiz.

Biyoloji, mekanist dünya görüşüne karşı savaş açtığında modern ekonomik teknik karşı bir etkiye sahipti. Aşağı yukarı XVIII. yüzyıl sonuna varıncaya değin bilimsel teknik, bilimsel öğretilere karşı olarak düşünce üzerine önemli bir etki yapmış değildi. Sadece endüstrileşmenin gelişmesiyledir ki teknik, insanların düşüncesini etkilemeğe başlamıştır. O zaman bile az çok dolaysızdı bu etki.

Felsefi bir kuram ortaya koyan kişiler, kural olarak makineyle pek az ilişki kurmuştu. Romantikler, endüstrileşmenin o zamana değin güzel olan yerlerde ortaya koyduğu çirkinliği ve «ticaret»te para yapanların kabalığını (onlar kabalık sayardı ticaretten para kazanmayı) ayırt ederek endüstri ve ticaretten nefret ediyordu.

Bu, insanları orta sınıfa karşı muhalefete götürdü. Muhalefet proletarya şampiyonlarını, romantikleri orta sınıfa karşı bir tür ittifaka götürdü.

Engels Carlyle'ın istediğinin emekçilerin kurtuluşu değil, onların orta çağlardaki efendilerine benzer kişilerin uyruğuna girmesi olduğunu ayırt etmeden Carlyle'ı övüyordu. Sosyalistler endüstri devrimini hoş karşılamışlar, fakat özgür endüstri işçilerinin patronlara uyruk olmaması için çalışmalara girmişlerdi. Onlar ele aldıkları sorunlarda endüstrileşmenin etkisi altında kalmış, fakat sorunlarını çözümlemek için başvurdukları düşüncelerde durum böyle olmamıştı.

Makine üretiminin imgesel (hayali) dünya tablosuna en önemli etkisi insan gücünü korkunç ölçüde arttırmasıydı. Sadece, tarihin doğuşundan

önce başlamış işlemin hızlanmasıydı bu. İnsanların, silâhları bularak vahşi hayvanlara karşı ve tarımı bularak açlığa karşı duydukları korkunun azaldığı zamanlara ilişkin işlemin.

Fakat hızlanma öylesine büyük oldu ki, modern tekniğin yaratmış olduğu güçleri ellerinde tutanlarda köklü yeni bir görüşün doğmasına yol açtı.

Eski günlerde dağlar ve çağlayanlar doğal fenomenlerdi. İmdi uygun olmayan bir dağ ortadan kaldırılabilir, uygun bir çağlayan yaratılabilir. Eski günlerde çöller ve verimli bölgeler vardı. İmdi bir çöl, zahmetine değer görülürse, bir gül gibi açabilir, verimli bölgeler yetersiz ölçüde bilimsel iyimserler yönünden çöle çevrilebilir.

Eskiden köylüler babaları, dedeleri gibi yaşar, babalarının, dedelerinin inandığına inanırdı. Kilisenin olanca gücü putperest törenlerini silkip atamamıştı. O törenler yerel azizlerle ilişki kurularak hıristiyan giysisine büründüler. İmdi köy çocuklarının okulda neler öğreneceklerini resmi makamlar kararlaştırabilir ve tarımcıların anlayışını tek kuşakta değiştirebilir. Rusya’da böyle bir işin başarılabileceği anlaşılmıştır.

Böylece işleri yönetenlerde ya da yönetenlerle ilişki halinde bulunanlarda yeni bir erk inancı doğar. Bu erk iki noktada belirir.

1 — Önce insanların doğayla olan uyuşmazlığında,

2 — Sonra yöneticilerde, inanç ve özlemlerini bilimsel propaganda özellikle eğitimle denetlemeğe çalıştıkları insanlara karşı. Sonuç değişmezliğin küçümsenmesidir. Hiç bir değişme olanaksız görülmemiştir.

Doğa bir ham maddedir. Böylece etkili olarak yönetime katılmayan insan ırkının bir parçasıdır.

İnsanın inancını, insan gücünün sınırları içinde temsil eden bazı eski görüşler vardır. Onlardan başlıca ikisi, Tanrı ve doğruluktur. (Bunların ikisinin mantıksal olarak ilişkili olduğunu ereklemiyorum.)

Bu gibi görüşler gücünü yitirmeğe yönelmiştir. Açıkça olumsuzlanmasa bile önemlerini yitirmiş ve sadece yüzeyden savunulur duruma gelmişlerdir. Bütün bu görünüş yenidir. İnsanlığın bu duruma kendisini nasıl uydurabileceğini söylemek olanaksızdır. O zaten büyük ve ani değişmeler yaratmıştır ve gelecekte kuşkusuz, başkalarını da yaratacaktır.

Hemen hemen sınırsız güç kazanma isteğiyle esriğe (sarhoşa) dönmüş kişilerle olduğu denli güç-yitimiyle uyuşmuş olanlarla da başa çıkmağa

yetenekli bir felsefenin çerçevesini çizmek zamanımızın en ivedili işidir.

Hala içtenli (samimi) olarak insan eşitliği ve kuramsal demokrasiye pek az kişinin inanmasına karşın modern halklar ondokuzuncu yüzyıldaki endüstri örgütlenmesinin telkin ettiği imgesel (hayali) toplumsal örgütlenmeyle derinden etkilenmiştir. Modern halklara etki eden XIX. yüzyıl endüstri örgütü özce antidemokratiktir.

Demokrasinin içerden çözülüşü demokratik ülkelerdeki sıradan kentlilerce henüz kabul edilmiş değildir. Hegel’den bu yana filozoflardan çoğunun uğraşısı bu olmuş ve onların, çoğunluğun çıkarlarıyle azınlığın çıkarları arasında ortaya koydukları sivri karşıtlık, faşizmde de pratik anlatımını bulmuştur.

Filozoflardan Nietzsche, sıkılmadan azınlığın yanında olmuştur. Marx, bütün kalbiyle çoğunluğun yanında yer almıştır. Belki Bentham çatışan çıkarların uyuşturulması girişimine (teşebbüsüne) giren tek önemli kişiydi. Böylece her iki yanın da düşmanlığını çekti.

İnsan ilişkilerinin doyurucu modern bir ethi’ini formüllemek için insan gücünün, insan olmayan çevre üzerindeki zorunlu sınırlarıyle, insanların birbirleri üzerindeki güçlerinin istenen sınırlarını bilmek asıldır.

VII. KONU HEGEL

Hegel (1770-1831) Alman felsefesinde Kant'la başlayan hareketin zirveye ulaşması demekti. O sık sık Kant'ı eleştirmişse de, Kant olmasaydı Hegel sistemi asla olmazdı.

İmdi azalmaktaysa bile, Hegel'in etkisi sadece ve belli başlı biçimde Almanya'da değil, başka yerlerde de büyük olmuştur. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Amerika'da ve Büyük Britanya'daki ileri gelen akademik filozoflardan çoğu büyük ölçüde Hegel'ciydi. Salt felsefe dışında pek çok protestan tanrıbilimcisi, onun öğretilerini kabul etmiş ve Hegel'in tarih felsefesi siyasal kuramı derinden derine etkilemiştir.

Herkesin bildiği gibi Marx, gençliğinde Hegel'in izleyicisiydi (tilmiziydi) ve tamamladığı sisteminde bazı önemli Hegelci öğretileri alıkoymuştu. Eğer (benim de inandığım gibi) bütün Hegelci öğretiler yanlışsa bile o, başkalarından daha az tutarlı, daha az kuşatıcı olan bir felsefenin en iyi temsilcisi sıfatıyle, sadece tarihsel sayamayacağımız bir öneme sahiptir.

Hegel'in yaşantısında birkaç önemli olay vardır. Gençliğinde mistiklik çekmişti onu, sonraki görüşleri bir dereceye değin önceleri kendisine mistik bir iç, görü olarak görünen nenlerin zekâya aktarılmasıdır.

Hegel önce Jena'da privatdozent olarak ders vermiştir. *Zihnin Fenomenolojisi* adlı yapıtını Jena savaşından bir önceki gün bitirdiğini söyler. Sonra Nüremberg'te privatdozent olarak, daha sonra profesör sıfatıyle Heidelberg'te (1816-1818) en sonra da 1818'den ölümüne değin yine profesör olarak Berlin'de ders vermiştir.

Yaşantısının geri kalan yıllarında yurtsever bir Prusyalı, devletin sadık bir hizmetçisiydi. Kabul edilmiş felsefi üstünlüğünün tadını çıkardı. Fakat gençliğinde Prusya'yı küçümsemiş, Napoleon'a Jena'daki Fransız utkusuna (zaferine) sevinecek denli hayranlık duymuştu.

Çok güçtür Hegel'in felsefesi. Diyebilirim ki, büyük filozofların anlaşılması en zor olanı odur. Ayrıntıya girmeden, bu felsefenin genel öz-çizgileri üzerinde durmak yararlı olacaktır.

a. GENEL ÖZ -ÇİZGİLER (KARAKTERLER)

Mistikliğe karşı ilk yıllarda göstermiş olduğu ilgiden Hegel'e ayrılığın gerçek olmadığı yolunda bir görüş arda kalmıştır. Hegel'e Dünya, onun görüşüne göre, katı birimlerin bir derlemesi değildir. (Her biri bütünüyle kendi başına yaşayan atomlar, ruhlar gibi katı birimlerin) Sonlu nenlerin görünüşte kendi başlarına varlıklarını sürdürmesi bir sanrı gibi görünmüştü ona. Bütün dışında hiç bir nen bitimsel (nihaî) ve eksiksiz gerçek değildi.

Hegel, bütünü basit ve töz olarak değil, bizim organizma diyeceğimiz türden karmaşık bir sistem olarak almakla Parmenites ve Sipinoza'dan ayrılıyordu. Dünyanın kurulur göründüğü dıştan ayrı nenler sadece bir sanrı değildir. Her biri az çok bir gerçekliğe sahiptir o, ayrı nenlerin. Bu gerçeklik, bütünün bir görünüşü olmaktan biçimlenir ve doğru olarak bakıldığında var görünen budur.

Doğallıkla bu görüş, eksiksiz gerçek gibi ele alındığında ayrılık ve çokluk içeren türden zaman ve uzay inançsızlığıyle birlikte yürür. Bütün bunlar Hegel'e önce mistik bir iç-görü biçiminde görünmüş olmalıdır. Onun kitaplarında bu görüşü zekâsal yönden işlemesi sonraki iştir.

Hegel, gerçeğin usal (rasyonel) ve usalın (rasyonelin) gerçek olduğunu söyler. Fakat bunu söylerken «gerçek»le bir empiriği ereklediğini belli etmez. Bir empiriğe olgu gibi görünenin us-dışı (irasyonel) sayılması gerektiğini kabul eder. Olgular, ancak, dış özellikleri bütünün görünüşleri sayıldıktan sonradır ki usal (rasyonel) duruma gelir. Bununla birlikte, gerçekle usalın özdeş tutulması kaçınılmaz olarak, «var olan yerindedir» inancından ayrılmayacak bir rahatlığa götürür.

Olanca karmaşıklığı içindeki bütün'e Hegel «mutlak» adını verir. Mutlak tinseldir (ruhsaldır). Spinoza'nın mutlağa, düşünce gibi uzanım yüklemi de veren görüşü kabul edilmez.

Hegel'i, az çok metafizik bir görüşe sahip başkalarından iki nen ayırt eder:

1 — Mantık üzerinde durmak. (Hegel, gerçekliğin, kendisiyle çelişmeli olmayan tek düşünceden çıkabileceğini kabul eder.)

2 — Aytışım (Dialektik) denen üçlü devini (hareket). (Bu devini mantık üzerinde duruşla yakından ilişkilidir.)

Onun en önemli kitapları iki ciltlik Mantık'ıdır. Eğer Hegel'in başka konulardaki usavurması doğru olarak kavranırsa bu kitaplar da anlaşılır.

Mantık, Hegel'in anladığı biçimde, metafizikle aynı nendir. Genel olarak mantık adı verilenden bütünüyle ayrıdır. Gerçekliğin bütününü niteler biçimde ele alındığında, herhangi bir sıradan (alelade) yüklem kendisiyle çelişmelidir. Kaba bir örnek olarak Parmenides'in görüşü ele alınabilir. Ne demişti Parmenides: «Tek gerçek olan bir, küreseldir. Hiç bir nen bir sınıra sahip olmadıkça küresel olamaz ve o, dışında bir nen (hiç değilse boş uzay) olmadıkça da bir sınıra sahip değildir. Böylece evrenin bir bütün olarak küreselliğini varsaymak çelişmelidir.»

(Bu kanıt, Eukleidesçi olmayan geometriyi işin içine katarak kuşkuyla karşılanabilir. Fakat şimdi bir örnek olarak işe yarar.)

Ya da başka bir örnek alalım: Daha kaba, Hegel yönünden rahat kullanılabilecek bir örnek:

Görünüşte bir çelişmeye düşmeksizin Bay A'nın bir amca olduğunu ileri sürebilirsiniz. Fakat eğer evrenin bir amca olduğunu ileri sürmeğe kalkarsanız güçlüklerle karşılaşırsınız. Bir amca bir yeğene sahip olan kişidir. Bir yeğense amcadan ayrı bir insandır. Böylece bir amca, gerçekliğin bütünü olamaz.

Aytışıma (dialektiğe) örnek olabilir bu açıklama. Tez ve sentezden kurulu aytışıma:

Önce, gerçekliğin bir amca olduğunu düşünelim. Bu tezdir. Fakat bir amcanın varlığı bir yeğenin varlığını içerir. Çünkü mutlaktan başka hiç bir şey gerçekten var olmadığına ve biz imdi bir yeğenin varlığını kabul etmek durumunda olduğumuza göre şu sonuca varabiliriz:

«Mutlak yeğendir.»

Bu da karşı tezdir.

Fakat mutlağın amca olmasına karşı ileri sürülen itirazlar burada da söz konusudur. Böylece bir mutlağın bir amcayla bir yeğenden kurulu olduğu görüşüne sürükleniriz. Bu da bireşimdir (sentezdir).

Fakat henüz doyurucu değildir bu bireşim (sentez). Çünkü bir insan eğer bir erkek ya da bir kız kardeşe sahipse amca olabilir. Dolayısıyle evrenimizi genişletip oraya kız ve erkek kardeşi de almak zorundayız. Hem de, kocası ya da karısıyle birlikte.

Böylece biz mantık zoruyla mutlağın önerilen herhangi bir yükleminden, dialektiğin «mutlak düşünce» denen en son vargısına ulaşırız. Bütün oluşum boyunca hiç bir şeyin bütün olarak ele alınan gerçeklik hakkında olmadıkça gerçekten doğru olmayacağı sonucuna varırız.

ÖZNE-YÜKLEM SORUNU

Temeldeki bu sanı (assumption) için geleneksel mantıkta bir temel bulunmaktadır: Her önermenin bir özneyle bir yükleme sahip olduğu.

Bu görüşe göre her olgu bir özelliğe sahip olmaktan biçimlenir. Buradan, ilişkilerin gerçek olmayacağı çıkar. Çünkü onlar tek bir neni değil, iki neni içerir. «Amca» bir ilişkidir ve bir insan amca olduğunu bilmeden amca olabilir. Bu durumda empirik bir görüş açısından insan amca olmakla bir etkiye uğramış değildir. Önceden sahip olmamıştır ona. Eğer «nitelik»le biz, o kişiyi, başka kişiler ya da nenlerle olan ilişkisinden ayrı olarak kendi içinde biri gibi tanıtlamayı (tasvir etmeyi) erekliyorsak bu böyledir. (Daha önce sahip olmadığı bir niteliğe amca olmakla sahip olmuş değildir kişi.)

Özne-yüklem mantığının bu güçlükten sıyrılacağı tek yol doğruluğun sadece bir amcanın ya da sadece bir yeğenin özelliği değil, amca ve yeğenden kurulu bir bütünün özelliği olduğunu söylemektir.

Bütünden başka her şey dış nenlerle ilişkiye sahip olduğundan nenler hakkında bütünüyle doğru hiç bir şey söylenemeyeceği, sadece bütünün gerçek olduğu sonucu çıkar. Bu da daha dolaysız olarak «A ve B ikidir» önermesi bir özne ve yüklem ilişkisi değildir ve dolayısıyle geleneksel mantık temelinde böyle bir önerme olamaz olgusunun sonucudur.

Sonuçta dünyada iki nen yoktur. Birim olarak düşünülen bütün, tek gerçektir.

Yukarıdaki kanıt Hegel’de açık değildir. Fakat onun sisteminde başka pek çok metafizikçinin sistemindeki gibi içkindir.

Hegel’in aytışımcı (dialektik) yöntemi konusunda birkaç örnek, onu daha anlaşılır duruma getirecektir. Mantığının kanıtına, «mutlağın salt varlık olduğunu» söyleyerek girişir o. Biz herhangi bir nitelik yüklemeksizin mutlağın sadece var olduğunu kabul ederiz. Fakat herhangi bir yüklem vermediğimiz katıksız varlık hiçtir. Böylece karşı tezi elde etmiş oluruz:

«Mutlak hiçtir.» Bu ve karşı tezden bireşime (senteze) geçebiliriz:

«Varlığın ve var olmayışın birleşmesi oluştur.» Böylece «mutlak, oluştur» diyebiliriz.

Doğallıkla, bu da yetmeyecektir. Zira olan bir nen, olmak bulunmalıdır. Bu yolda, bizim gerçeklik hakkındaki görüşlerimiz daha

önceki yanlışların sürekli olarak düzeltilmesiyle gelişir. O yanlışların tümü sonlu ya da sınırlı bir neni, sanki o bütün olabilirmiş gibi ele alarak haksız bir soyutlama yapmaktan doğmaktadır.

«Sonlu olanın sınırları sadece dışardan gelmez. Onun kendi yapısı, ortadan kalkmasının nedenidir ve o kendi eylemiyle karşılığına (karşılık olduğu nene) dönüşür.»

Hegel'e göre oluşum sonucun anlaşılması için asıldır. Aytışımın (dialektiğin) daha sonraki her evresi (safhası) daha önceki bütün evrelerini (safhalarını) kapsar. (Çözümde olduğu gibi.) Onların hiç bir *bütünüyle* bir yana bırakılmış değildir.) Bütünde bir an olarak kendine özgü yeri alır. Böylece dialektiğin bütün basamaklarını aşmaksızın doğruluğa ulaşmak olanaklı değildi.

Bilgi bir bütün olarak kendi üçlü hareketine sahiptir. Duyu algısıyle başlar o. Sadece nesneden haberliliğin yer aldığı duyu algısıyle. Sonra, duyuların kuşkulu eleştirisiyle salt öznel olur. En sonunda özneyle nesnenin artık ayırt edilmediği öz-bilgi evresine (safhasına) ulaşır. Yani kendi kendini biliş evresine (safhasına). Böylece kendinden haberli olma bilginin en ileri biçimidir.

Doğallıkla bu, Hegel'in sistemindeki durum olmalıdır. Çünkü en yüksek bilgi, en yüksek bilgiye sahip olmalıdır ve mutlak bütün olduğundan kendisi dışında onda bilinecek hiç bir nen yoktur.

En iyi düşüncede düşünceler akıcı ve birbiri içinde eriyicidir. Doğruluk ve yanlışlık «etkin olarak tanımlanmış karşıtlar değildir. Genellikle var sayıldığı gibi. Hiç bir nen bütünüyle yanlış değildir, bilebileceğimiz hiç bir nense bütünüyle doğru değildir. Biz yanlış olan bir yolda bilebiliriz.»

Ayrıca bir bilgi parçasına mutlak doğruluk yüklediğimizde, yanlış bir yolda bilgi sağlamış oluruz. «Caesar nerede doğmuştu?» gibi bir soru bir bakıma doğru olan fakat felsefî anlamda doğru, dosdoğru bir karşılığa sahiptir. Felsefe için «doğruluk bütündür» ve kısmi olan hiç bir nen bütünüyle doğru değildir.

«Us, tüm gerçeklikten bilinçli olarak güvenli (emin) olmaktır) Bu da insanın tek başına tüm gerçeklik olduğu anlamına gelmez. Tek başına olma durumunda kişi bütünüyle gerçek değildir. Onda gerçek olan bir bütün biçiminde gerçekliğe katılmasıdır. Biz usal (rasyonel) oldukça bu katılım artar.

Mantık adlı kitabın sona erdiği mutlak düşünce, Aristoteles'in Tanrısı gibi bir şeydir. Onun kendisi hakkında düşündüğü kabul edilir. Açıkça mutlak, kendisinden başkası hakkında düşünemez. Çünkü, bizim gerçekçiliği kavramaktaki kısmi ve yanlış bilgimizin dışında hiç bir nen yoktur.

Tinin (ruhun) tek gerçeklik olduğu söylenir, yani onun düşüncesinin kendisinin kendisi hakkındaki bilinciyle yansıtıldığı göz önüne alınır. Mutlak düşüncenin tanımlandığı sözler gerçekte çok karanlıktır. Onları şu biçimde aktarır Wallece!

«Mutlak düşünce. Öznel ve nesnel düşüncenin birimi olarak düşünce, düşüncenin kavramıdır. Neni (Gegenstand) böyle bir düşünce ve nesnesi (Objekt) düşünce olan kavramdır o. Nesneyse, birliği içinde bütün öz çizgileri (karakteristikleri) kucaklar.»

Bu cümlenin Almanca aslı daha da güçtür. («Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche, dem das Objekt sie ist.») Hegel dışında bir yerde Gegenstand'la Objekt eş-anlamlıdır. Bununla birlikte maddenin özü, Hegel'in gösterdiğinden az çok daha karmaşıktır.

Mutlak düşünce katıksız düşünce hakkında düşünen katıksız düşüncedir. Tanrı'nın bütün çağlar boyunca yaptığı budur. (Daha doğrusu bir profesörün Tanrı'sının).

Şöyle sürdürür sözlerini Hegel:

«Bu birlik sonuçta, mutlak ve tüm doğruluktur, kendini düşünen düşüncedir.»

HEGEL FELSEFESİNİ ÖBÜR «İDEA»CILARDAN AYIRAN YANLAR

İmdi Hegel felsefesini Platon Plotinos ya da Spinoza felsefesinden ayıran bir özelliğe geliyorum. En son gerçeklik zamansızsa da ve zaman bizim bütünü görmekteki yeteneksizliğimizden türemiş salt bir sanrıysa da, zaman oluşumu dialektiğin salt oluşumuyla içten bir bağlantıya sahiptir. Dünya tarihi gerçekte Çin'deki katıksız varlıktan (onun hakkında Hegel, var olduğundan başka bir şey bilmiyordu) bütünüyle olmasa da, hemen hemen Prusya'da gerçekleşen mutlak düşünceye doğru kategoriler halinde gelişmiştir.

Hegel'in kendi metafiziğinin temelinde dünya tarihinin aytışımın (diaklektiğin) geçiş dönemlerini yinelediği (tekrarladığı) görüşünü haklı çıkaracak bir şey göremiyorum. Yine de o, *Tarih Felsefesi* adlı kitabında bu görüşü geliştirmiştir. İnsansal işlerin yinelenmesine (tekrarlanmasına) anlam ve birlik veren ilginç bir tezdi o. Öbür tarihsel kuramlar gibi usa (akla) uygun duruma getirilmesi için olguların epey bozulmasını ve hatırı sayılır bir bilisizliği gerektiriyordu.

Hegel, kendisinden sonra Marx ve Spengler gibi gerek olguları bozma, gerekse hatırı sayılır derecede bilisiz (cahil) olma gibi niteliklerine sahipti. Kozmik olarak temsil edilen bir oluşumun, tüm bizim gezegenimizde ve çoğunlukla Akdeniz çevresinde ortaya çıkacağını ileri sürmek acayiptir.

Eğer gerçek, zamansızsa oluşumun daha sonraki bölümlerinin ilk bölümlerinden daha yüksek kategoriler ortaya koyması için bir neden de yoktur. Evrenin yavaş yavaş Hegel felsefesini öğrendiği varsayılmadıkça o neden ortaya çıkamaz.

Hegel'e göre zaman oluşumu daha az eksiksizden daha çok eksiksize doğrudur. (Hem ahlaksal, hem mantıksal anlamda) Gerçekten bu iki anlam onun için ayırt edilir gibi değildir. Çünkü mantıksal kenarları tarazlanmamış; bağımsız parçaları olmayan; fakat bir insan vücudu, dahası usavuran bir ergi (zihin) gibi, parçaları aralarında bağımlı ve tek bir ereğe göre çalışan sıkı örülmüş bir bütünden kurulur. Ahlaksal yetkinliği biçimleyen de budur.

Birkaç aktarım, açıklayacaktır Hegel kuramını: «Ruhu yöneten Mercury gibi düşünce gerçekte halkların ve dünyanın önderidir. Bu yöneticinin usal (rasyonel) ve zorunlu istemi olan evrensel tin (ruh) dünya tarihinin yöneticisidir ve yönetici si olmuştur. Evrensel tin'le (ruhla) onun yönetim işinde tanışmak şimdiki çabamızın ereği olacaktır.»

«Felsefenin kendisiyle birlikte tarih düşüncesine getirdiği tek düşünce basit us (akıl) görüşüdür. Dünyanın egemenidir us. Tarih düşüncesi usun dünyaya egemen olduğunu, dolayısıyle bize usal (rasyonel) bir oluşum sunduğunu bildirir.»

«Bu kanı ve sezgi tarih alanının varsayımıdır. Felsefe alanında varsayım değildir. Felsefe alanında kurgusal (spekülatif) kabulle (cognition) us'un sonsuz güç denli aynı zamanda *töz* olduğu da kanıtlanmıştır.

Burada «us» terimi evrenden Tanrısal varlığa doğru olan ilişkiyi araştırmaksızın yeter bize. U sun yarattığı bütün doğal ve ruhsal yaşantının temelinde *kendi sonsuz gereci* ve bu gereci devindiren (harekete geçiren) *sonsuz biçim* bulunur. Evrenin *tözüdür us*»

«Bu düşünce'nin ya da us'un *doğru, bitimsiz (ebedi) mutlak güce sahip,* öz kendisini dünyada açığa koyan bir yapıda olduğu ve dünyada bundan ve onun onur ve görkeminden (ihtişamından) başka bir şeyin açığa çıkmadığı söylemiş olduğumuz gibi felsefede ispat edilmiş olan tezdir ve bu kitapta, ispat edilmiş sayıl maktadır.»

«Zekâ ve bilinçli istem dünyası şansa bırakılmış değildir, kendinden haberli düşüncenin ışığında ortaya çıkmalıdır.»

«Bütün alanı geçip geldiğim için bence bilinen bir sonuçtur» bu.

Bütün bu aktarımlar *Tarih Felsefesi*'nin girişindendir.

Evrensel tin ve onun gelişim yolu, tarih felsefesinin belli başlı ereğidir. Evrensel tinin yapısı onu karşıtıyle yani maddeyle karşı karşıya getirerek anlaşılabilir. Çekimdir özdeğin (maddenin) özü. Tinin özüyse özgürlük. Özdek (madde) kendinin dışındadır. Hâlbuki tinin merkezi kendi içindedir:

«Kendi içinde içerilen varlık tin.»

Eğer bu açık değilse şu tanım daha aydınlatıcı bulunabilir: «Fakat, evrensel tin nedir? Bozulmaz biçimde homojen ikinci evresinde (safhasında) kendisini kendisinden ayıran ve bu ikinci görünüşü kendi kutupsal karşıtı yapan, yani evrensele karşıt olarak kendisi için ve kendisi içinde varlık durumuna getiren sonsuzdur (özdeşliktir)».

Ruhun tarihsel gelişiminde belli başlı dört safha ortaya çıkmıştır.

1. Doğulular,
2. Grekler,
3. Romalılar,
4. Ve Almanların biçimlediği evre.

«Dünya tarihi, denetlenmemiş doğal istemin disiplinidir. Denetlenmemiş doğal istemi evrensel bir ilkenin uyruğuna verir. Ve ona öznel özgürlük bağışlar.»

«Doğu Bir'in özgür olduğunu bildi, bugün de bilmektedir. Grek ve Roma dünyası bazı nenlerin özgür olduğunu bilmiştir. Alman dünyasıysa her nenin özgür olduğunu.»

Demokrasinin, herkesin özgür olduğu uygun bir hükümet biçimi olduğu var sayılır. Fakat durum böyle değildir. Demokrasi de aristokrasi de, bazı kişilerin, despotluk bir kişinin, monarşi herkesin özgür olduğu bir evreye ilişkindir.

Bu görüş, Hegel'in «özgürlük» sözcüğünü çok garip bir anlamda kullanmasıyle ilişkilidir. Onun için yasa yoksa özgürlük de yoktur (Burada Hegel'le uzlaşabiliriz). Fakat o bunu evirtir (tersine çevirir) ve yasa olan yerde özgürlük olduğunu ileri sürmeğe girişir. Böylece, «özgürlük» onun için yasaya baş eğme hakkından pek az fazla bir nen (Şey) dile getirir.

Ölçümleneceği (tahmin edileceği) gibi Hegel tinin yeryüzündeki gelişiminde Almanlara en yüksek rolü verir:

«Alman tini, yeni dünyanın tinidir. Özgürlüğün, yazıtını (kaderini) sınırsızca kendi kendine belirlemesi olan mutlak doğruluğu gerçekleştirmektir onun ereği. Mutlağı, kendi anlamı olarak kendisinde bulunan özgürlüğün.»

Özgürlüğün aşırı ince bir belirtisidir bu. Sizin toplama (temerküz) kampından uzakta durmağa yetenekli olabileceğiniz anlamına gelmez. Demokrasiyi, özgür basını ya da alışılmamış liberal parolaları içermez. Hegel küçümseyerek hayırlar bunları. (O, basın özgürlüğünün herkesin istediğini yazmasına izin verilmesinden ibaret olmadığını söyler. Bu görüş kaba ve yüzeydendir. Söz gelimi ona bakılırsa, basına hükümeti ve polisi küçük düşürecek yazılar yazma izni vermemelidir.)

Evrensel tin kendisine yasa koyduğu zaman serbestçe yapar bunu. Bizim dünyasal görümüze yasaları veren evrensel tin'in monarkta ortaya çıktığı görülebilir. Yasaların verildiği evrensel tinse monarkın uyruklarında. Mutlağın görüş açısından monarkla uyrukları arasındaki ayrım, öbür bütün ayrımlar gibi aldatıcıdır. Monark, liberal düşünceli bir uyruğu tutuklayınca evrensel tin yine özgürce kendi başına karar verir.

Hegel, genel istekle herkesin isteği arasında bir ayrım yaptığı için Rousseau'yu över. Monarkın genel isteği, parlamento çoğunluğunsa herkesin isteğini temsil ettiği anlaşılıyor. Doğrusu çok esaslı bir öğreti!

Alman tarihi, Hegel yönünden üç döneme ayrılmıştır.

1. Carolus Magnus'a değin.
2. Carolus Magnus'tan reforma değin.
3. Reformdan kendi zamanına değin.

Bu üç dönem sırasıyle baba'nın oğul'un ve Ruhul-Kuds'ün krallıkları gibidir.

Ruhul-Kuds'ün krallığının Köylü Savaşını bastırma yolunda girişilen kanlı ve son derece iğrenç zalimliklerle başlamış olması biraz acayip. Fakat Hegel doğallıkla böyle küçük bir olaydan söz etmez. Onun yerine ölçümleneceği (tahmin edileceği) gibi, Machiavelli'yi övmeye girişir.

Hegel'in, tarihi, Roma imparatorluğunun düşüşünden beri yorumlaması, kısmen Alman okullarındaki dünya tarihi öğretiminin nedeni kısmen de sonucuydu. İtalya'da ve Fransa'da Almanlara romantik bir hayranlık duyulmaktaysa da Tacitus, Machiavelli gibi birkaç kişi açısından onlar genellikle barbar istilasının sahipleri önce büyük imparatorlar, sonra reformun öncüleri olarak kilisesinin büyük düşmanları gibi görüldü.

XIX. yüzyıla değin Lâtin ulusları Almanları uygarlıkta kendilerinden aşağı gördüler. Doğallıkla Almanya'daki protestanlar değişik bir görüşü benimsemiş, son Romalıları tükenmiş olarak görüp Alman istilâsını Batı Roma'yı canlandırmağa doğru bir adım saymıştır.

İmparatorla orta çağ papaları arasındaki kavgada Almanya'daki Almanlar Ghibellino'cu görüşü benimsemişlerdi. Günümüze varıncaya değin Alman çocuklarına Carolus Magnus'a ve Barbarossa'ya karşı sınırsız hayranlık duymaları öğretilmiştir. Reformdan sonra Almanya'nın siyasal güçsüzlüğü ve dağınık durumda oluşu üzüntüyle karşılandı ve Prusya'nın derece derece yükselişi Almanya'yı katolik değil güçlü protestan ve oldukça güçsüz Avusturya önderliği altında sağlam bir devlet durumuna getireceği için hoş görüldü.

Hegel tarih hakkında felsefi düşünceler ileri sürerken ergisinde (zihninde) Theodorich, Carolus Magnus, Barbarossa, Luther ve büyük Frederich gibi kişiler vardı. O, adı geçen kişilerin yaptığı büyük işlerin ve Almanya'nın o sırada Napoleon'a baş eğmesinin ışığında yorumlanabilir.

Almanya öylesine muazzam gösterildi ki o, ötesinde artık hiç bir gelişmenin olanaklı olmadığı mutlak bir düşüncenin en son belirimi (tecessümü) sayılabilirdi. Fakat Hegel'in görüşü değildir bu. Tersine o, Amerika'nın geleceğin ülkesi olduğunu söyler. «Önümüzde yatan yıllarda, belkilikle Kuzeyle Güney Amerika arasındaki bir savaşta dünya tarihinin yükünü çekecek olan» Amerika'nın. (Hegel'in Kuzey Güney arasındaki savaştan söz etmesi ilgi çekici.)

Hegel, önemli her nenin savaş biçimi aldığını düşünür görünüyor. Eğer, Amerika'nın dünya tarihine katkısının aşırı yoksulluğun bulunmadığı bir ülke geliştirmek olacağını düşünseydi ilginç bulunmayacaktı. Fakat o, tersine Amerika'da hiç bir gerçek devletin bulunmadığını zira gerçek bir devletin zengin ve yoksul sınıfların ayrımını gerektirdiğini söyler.

Uluslar Hegel'de Marx için sınıfların oynadığı rolü oynar. Tarihsel gelişim ilkesi Hegel'e göre ulusal dehadır. Her çağda dünyanın ulaşmış olduğu aytışımcı çevreyi (dialektik sahneyi), boyuna geliştirme göreviyle yükümlü bir ulus vardır. Çağımızda, dünya tarihine katılınca bireyleri de dikkate almalıyız. Bunlar, ereklerinde (gayelerinde) tam kendilerine özgü zamanlarda ortaya çıkan aytışımcı (dialektik) geçişimlerin belirlendiği (tecessüm ettiği) kişilerdir.

Bu kişiler yiğittir ve haklı olarak sıradan ahlaksal kurallara karışabilirler. Alexandros, Caesar ve Napoleon örnektir buna. (Hegel'in kanısına göre, bir insan askeri fatih olmadan «kahraman» olamaz mı merak ediyorum.)

Hegel'in uluslar üzerinde durması, onun garip özgürlük düşüncesiyle birlikte devleti ululamasını açıklar. Devlet, onun felsefesinin şimdi üzerinde durmamız gereken çok önemli bir yanıdır.

DEVLET FELSEFESİ

Hegel, devlet felsefesini hem *Tarih Felsefesi* hem de *Hukuk Felsefesi* adlı kitaplarında geliştirmiştir. Bu felsefe daha çok, onun genel metafiziğiyle uyuşkundur, fakat onunla zorunlu duruma gelmiş değildir. Bununla birlikte belirli noktalarda, söz gelimi devletlerarası ilişkiler bakımından, onun doğal devlete karşı hayranlığı bütünlerin parçalarına yeğ tutulmasıyle (tercihiyle) tutarsız düşecek noktaya değin uzanmıştır.

Devletin ululanması modern zamanlar söz konusu olduğunda, reformla başlar. Roma imparatorluğunda imparator tanrılaştırılmış, böylelikle devlet kutsal bir karakter kazanmıştır. Fakat ortaçağ filozofları, pek azı hariç din adamıydı. Böylece onlar kiliseyi devletin üstüne çıkarmışlardı.

Luther, protestan hükümetlerin desteğiyle devleti egemen duruma getirmeğe çalıştı. Luther'ci kilise, bütünüyle Erastinausçuydu. Siyasal açıdan protestan olan Hobbes, devletin üstünlüğü öğretisini geliştirdi.

Spinoza onunla tamamen uyuştu. Gördüğümüz gibi Rousseau, devletin, başka siyasal kurumlara hoşgörü(müsamaha) göstermemesi gerektiğini düşünmüştü.

Hegel, sıkı sıkıya protestanlığın Luther'ci kesimindendi. Bu nedenler devlete Hegel'ce çok değer verildiğini düşündürebilir. Fakat, böyleyken bile o, şaşırtıcı uzantılara ulaşmıştır.

*Tarih Felsefesi'*nde Hegel «devletin gerçekten var olan ahlaksal yaşantı» 'olduğunu ve insanlarca sahip olunan bütün ruhsal gerçekliğin sadece devlet kanalından elde edildiğini düşünür. «Çünkü insanın ruhsal gerçekliği kendi özünün (yani aklının) kendisinde nesnel olarak bulunmasından ve o özün o kişi için dolaysız nesnel varlığa sahip olmasından biçimlenir... Zira doğruluk, evrenselle öznel istemin birleşmesidir. Evrensel devlette, onun yasalarında ve evrensel usal (rasyonel) düzenlerde bulunabilir. Devlet yeryüzünde var olan tanrısal düşüncedir.»

«Devlet ulusal özgürlüğün kendisini nesnel biçimde tanıyan ve anlayan somutlaşmasıdır... Devlet evrensel tinin (ruhun), insan isteminin ve onun özgürlüğünün dıştan görünüşü içindeki düşüncesidir.»

HUKUK FELSEFESİ

Hukuk Felsefesi adlı kitabın devlet üzerine olan kesiminde aynı öğreti oldukça eksiksiz biçimde geliştirilir. «Ahlaksal düşüncenin gerçekliğidir devlet. Görünür temel istem olarak ahlaksal tin kendisine açıktır, kendisi düşünür ve bilir ve bildiğini bildiği ölçüde yapar».

Devlet kendi içinde usal (rasyonel) ve kendisi için usaldır. Eğer o, liberallerin dediği gibi sadece bireylerin çıkarları için var olmuşsa birey, devletin üyesi olabilir de olmayabilir de. Bununla birlikte devletin bireye bütünüyle ayrı bir ilişkisi vardır: O nesnel, evrensel tin (ruh) olduğundan sadece birey devletin üyesi olduğunca nesnellik, doğruluk ve ahlaklılığa sahiptir. Bireyin gerçek içerik ve nesnelliği, doğruluğu ve ahlaklılığı birleştirmektir. Kötü devletler bulunabileceği kabul edilebilir. Fakat bunlar sadece var olur, doğru gerçekliğe sahip değildir. Hâlbuki usal (rasyonel) bir devlet kendi içinde sonsuzdur.

Hegel'in devlet hakkındaki savlarının (iddialarının) Sanctus Augustinus ve onun katolik ardıllarınca kilise için ileri sürülen savlara

(iddialara) çok benzediği görülecektir. Bununla birlikte katolik iddiasının Hegel'inkinden daha usal (makul) olduğu iki yön vardır.

Önce, kilise şans eseri kurulmuş coğrafi bir kurum değil, ortak bir inançla birleşmiş ve üyelerince üstün bir öneme sahip olduğuna inanılan bir yapıdır. Tam özüyle o, Hegel'in «düşünce» adını verdiği nenin belirgenleşmiş (tecessüm etmiş) biçimidir.

Sonra, tek bir katolik kilisesi varken pek çok devlet bulunmaktadır. Her bir devlet uyrukları açısından Hegel'in yaptığı gibi mutlak duruma getirilmişken, ayrı devletler arasındaki ilişkileri düzenlemek için felsefi bir ilke bulmak güçtür. Doğrusu bu noktada Hegel felsefi konuşmayı bir yana bırakıp doğa durumuna ve Hobbes'un herkesin herkese karşı savaşı düşüncesine geri gider.

«Devlet»ten söz etme alışkanlığı eğer sadece tek devlet varsa o bir dünya devleti olmadıkça yanıltıcıdır. Görev Hegel için sadece bireyin devletine ilişkisi olduğundan devletler arasındaki ilişkileri ahlâksal duruma getirecek bir ilke kalmıştır geride. Hegel kabul eder bunu. Devletin dış ilişkilerinde bir birey gibi olduğunu ve her bir devletin başka devletlere karşı bağımsız durumda bulunduğunu söyler.

«Bu bağımsızlıkta gerçek ruhun kendisi için olması söz konusu olduğundan o önce halk için özgürlük ve en yüksek onurdur (şereftir).»

Hegel daha sonra devletlerin bağımsızlığını sınırlayacak herhangi bir uluslar topluluğuna karşı kanı ileri sürmeğe başlar. Yurttaşın görevi bütünüyle sınırlanmıştır. Devletinin dış ilişkileri söz konusu olduğunda bu görev devletin temel bireyliliğini bağımsızlık ve egemenliğini korumağa özgü kılınır (hasredilir).

SAVAŞ KÖTÜ DEĞİLDİR

Bundan, savaşın bütünüyle kötü ya da bizim ortadan kaldırmağa çalışacağımız bir nen (şey) olmadığı sonucu çıkar. Devletin ereği sadece yurttaşlarının yaşantısını ve özelgesini (mülkünü) korumak değildir. Bu olgu, savaşın ahlaksal yasaya uygunluğunu (meşruluğunu) sağlar. Mutlak bir kötülük gibi görülemeyecek ya da ilineksel (arızî) veya nedeni olmaması gereken bir nende (şeyde) gibi görülemeyecek savaşın.

Hegel sadece, bazı durumlarda bir ulusun haklı olarak savaşa girmekten kaçınacağını ereklemez. Bundan daha çok bir nen erekler. O,

dünya hükümeti gibi savaş durumlarının doğmasını önleyecek kurumlara karşıdır. Çünkü, zaman zaman savaş olmasını iyi bir şey saymıştır. Savaşın bizim geçici nenlerin (şeylerin) ve nesnelerin boşluğunu ciddiye aldığımız sıralarda çıkar. (Bu görüş tüm savaşların ekonomik nedenlere sahip olduğu kuramıyla karşıt sayılabilir.)

Savaş pozitif bir ahlaksal değere sahiptir:

«Savaş, aracılığıyle, halkların kendi ayrılıkları içinde ahlaksal sağlığının, sonlu belirlemelerin oturganlığı (istikrarı) yönünden korunduğu yüksek bir anlama sahiptir.»

Barış dumura uğramaktır. Kutsal ittifak ve Kant'ın, barış için ülkeler topluluğunu salık vermesi yanlıştır. Çünkü bir uluslar ailesi bir düşmana gerekim gösterir. Devletlerin uyuşmazlıkları sadece savaşla çözümlenebilir. Devletler birbirlerine karşı doğa durumunda olduklarından onların ilişkileri artık hukuksal ya da ahlaksal değildir. Onların hakları özel istemlerle de gerçekleşir. Her devletin çıkarı kendi en yüksek yasasıdır. Ahlakla siyaset arasında hiç bir karşıtlık yoktur. Çünkü devletler sıradan (alelade) ahlaksal yasalara bağlı değillerdir.

Hegel'in devlet öğretisi böyledir. Bu öğreti kabul edilirse, imgelenebilen (tasavvur edilebilen) her yurt içi tiranlıkla her dış saldırıyı yasaya uygun (meşru) buldurur. Onun eğiliminin gücü, gerçekte kuramının büyük ölçüde kendi metafiziğiyle tutarsız ve tutarsızlıkların zalimliği ve uluslararası eşkıyalığı haklı bulduracak yönde olduğunu gösterir.

Bir insan eğer mantık onu üzüntü duyacağı sonuçlara ulaşmağa zorlarsa bağışlanabilir. Fakat o, cinayetleri savunmakta özgür olabilmek için mantıktan uzaklaşırsa bağışlanamaz. Hegel'in mantığıyle bütünlerde parçalardan çok gerçeklik ve üstünlük bulunduğuna ve bir bütünün daha örgütlü duruma geldikçe gerçeklik ve üstünlüğünü arttırdığına inanmıştır. Bu onun, bireylerin anarşik bir derlemesine devleti tercih edişiyle sonuçlandı. Fakat Hegel, aynı biçimde bir dünya devletini, anarşik devletler topluluğuna tercih edebilirdi.

Onun genel felsefesi devlet içinde bireye karşı duymuş olduğu saygıdan daha fazlasını duymasına yol açabilirdi. Zira, onun *Mantık* kitabında ele aldığı bütünler. Parmenides'in *bir*'i ya da Spinoza'nın Tanrı'sı türünden değildir. Onlar bireyin ortadan kalkmadığı, fakat daha geniş bir organizmayla ahenkli bağlantısı sonucu daha tam bir geçerlik elde ettiği bütünlerdir.

İçinde bireyin bilinmezlikten gelindiği bir devlet, Hegelci Mutlak'ın küçük ölçüde bir modeli değildir.

Hegel metafiziğinde, başka toplumsal kurumlara karşıt olarak devlet üzerinde durmak için bir neden de yoktur. Onun, devleti kiliseye yeğ tutmasında protestan bir eğilimden başka bir nen göremiyorum.

Dahası Hegel'in sandığı gibi, toplumun olanaklı ölçüde organik olması iyiyse pek çok toplumsal kurum, devlete ve kiliseye ek olarak gereklidir. Hegel'in ilkelerinden topluluğa yararlı olan olmayan ve işbirliğiyle geliştirilebilen her ilginin kendi uygun örgütüne sahip olacağı ve böyle bir örgütün, sınırlı bağımsızlıktan pay alacağı anlaşılır.

En son otoritenin bir yerde toplanmasına ve devletten başka bir yerde bulunmamasına karşı durabilir. Fakat böyle olunca bile bu bitimsel (nihaî) otoritenin, ancak bir noktanın ötesinde baskı yapmağa çalışmadıkça karşı koyulamayacak türden olması arzu edilebilir.

Bu bizi Hegel felsefesi hakkında yargı vermekten, temel olan bir soruya götürür:

BÜTÜN ve PARÇA

Bir bütünde parçalarından daha çok gerçeklik daha büyük bir değer var mıdır? Hegel her iki soruya olumlu cevap verir.

Gerçeklik sorunu metafiziktir, değer sorunuysa ahlaksal.

Genellikle çok az ayrıymış gibi ele alınan gerçeklik ve metafizik sorunlarını ayırmak önemlidir kanısındayım. İmdi metafizik sorununu alalım ele:

Hegel'in ve başka pek çok filozofun görüşüne göre evrenin herhangi bir parçasının karakteri onun başka bölümlere ve bütüne ilişkileriyle öylesine derinden etkilenmiştir ki herhangi bir parça hakkında onun bütün içindeki yerini belli etmek dışında herhangi bir anlatım ileri süremeyiz. Bu parça öbür parçalara bağlı olduğundan onun bütün içindeki yeri konusundaki bir anlatım başka her parçanın bütün içindeki yerini belirler.

Böylece sadece tek doğru anlatım bulunabilir. Bütünün doğruluğu dışında hiç bir doğruluk yoktur. Benzer biçimde bütün dışında hiç bir nen (şey) bütünüyle gerçek değildir. Çünkü herhangi bir bölüm bir yana ayrıldığında, yalıtılmış olması açısından karakterini değiştirir, dolayısıyle, gerçekte olduğu gibi görünmez.

Öte yandan bir parça bütünle ilişkili görüldüğünde (böyle olması da gerekir) onun varlığını kendi başına sürdürme niteliğine sahip bulunmadığı ve tek doğru olabilen bütünün bir parçası olmak dışında varlığını sürdürmekte yeteneksiz kaldığı görülebilir. Metafizik öğretidir bu.

Değerin parçadan çok bütünde bulunduğunu savunan ahlâksal öğretiye gelince o, eğer metafizik öğreti doğruysa doğru olmalıdır. Fakat metafizik öğreti yanlış olduğunda yanlış olmak zorunda değildir.

Hegel'in bütün parça öğretisi bazı bütünler hakkında doğru olabilir, bazı bütünler hakkında olmayabilir. Canlı bir bünye için bir bakıma doğru olduğu açıktır onun. Göz vücuttan ayrılırsa değersizdir. Bir *disjecta membra* derlemesi eksiksiz olduğunda bir zamanlar ilişkin (ait) oldukları bedenlere ilişkin olma değerine sahip değillerdir.

Hegel yurttaşın devlete olan ahlaksal ilişkisini, gözün bedene olan ilişkisi gibi alır. Yurttaş, bulunduğu yerde bütünün değerli bir parçasıdır. Fakat tek başına kaldığında, oyuğundan çıkarılmış göz gibi değersizdir. Bununla birlikte benzetme tartışmaya kapalı değildir. Bazı bütünlerin ahlaksal öneminden bütün bütünlerin ahlaksal değeri çıkmaz.

Ahlaksal sorunun yukarki anlatımı önemli bir bakımdan kusurludur. Sonlarla araçları hesaba almaması, bakımından.

Canlı bir bünyede bir göz *yararlıdır,* yani o bir araç olarak değerlidir. Fakat bedenden ayrıldığı zamandan daha büyük bir içkin değere sahip değildir o sırada. Bir nen (şey) başka bir nene araç olarak değil, kendi başına yücelendiği zaman *(içkin)* bir değere sahiptir. Biz göze görmeğe araç olduğu için değer veririz. Görme bir araç ya da bir son olabilir. Bize yiyeceği ya da düşmanları gösterdiği zaman bir araçtır, güzel bulduğumuz bir neni gösterdiği zamansa bir sondur.

Devlet bir araç olduğunda değerlidir. Bizi hırsızlara katillere karşı korur, yollar, okullar yapar v.ö.. O söz gelimi, haksız bir savaşa girdiği zaman kötü bir araç da olabilir doğallıkla.

Hegel'le ilişkili olarak bizim sormak zorunda olduğumuz soru bu değil, devletin bir son olarak *kendiliğinden* iyi olup olmadığı, başkaca dendikte, yurttaşların mı devlet adına, yoksa devletin mi yurttaşlar adına var olduğudur.

Hegel yurttaşların devlet uğruna var oldukları görüşünü savunur, Locke'tan gelen liberal felsefeyse devletin yurttaşlar uğruna.

Eğer devletin kendi yaşantısına sahip olduğunu düşünüyorsak (bir bakıma bir insan gibi) ona içkin bir değer yükleyebileceğimiz açıktır.

Bu noktada Hegel metafiziği değer sorununa ilişkin bir duruma gelir. Bir insan, tek bir yaşantıya sahip olan karmaşık bir bütündür. Bedenin organlardan biçimlenmesi gibi, kişilerden kurulan ve kendini kuran kişilerin yaşantısının toplamı olmayan bir yaşantıya sahip üstün bir insan var mıdır acaba?

Eğer, Hegel'in düşündüğü gibi böyle üstün bir insan varsa devlet böyle bir varlık olabilir ve o, bizlere, bütün bedenin göze üstün olması gibi üstün tutulabilir.

Fakat eğer üstün insanın sadece metafizik bir canavar olduğunu düşünüyorsak o halde topluluğun içkin değerinin onun üyelerinden türediğini ve devletin bir son değil bir araç olduğunu söyleyeceğiz.

METAFİZİK SORUN MANTIK SORUNUDUR

Böylece, ahlaksal sorundan metafizik soruna gelmiş oluyoruz. Metafizik sorunun kendisi, göreceğimiz gibi bir mantık sorunudur.

Ortadaki soru Hegel felsefesinin doğruluğu ya da yanlışlığı sorusundan daha geniştir. Çözümleme'nin, dostlarıyle düşmanlarını ayıran bir sorundur o. Örnek verelim:

«John, James'in babasıdır» dediğimi var sayın. Marshal Smut'un «holizm» adını verdiği nene inanan herkes ve Hegel önce şöyle konuşacaktır:

«Bu önermeyi anlamazdan önce, John'la James'in kim olduğunu bilmelisiniz. İmdi, John'un kim olduğunu bilmek onun bütün karakterlerini bilmektir. Çünkü, onlar bir yana bırakılırsa John, başkalarından ayırt edilmeyecektir. Fakat onun bütün öz çizgileri kişileri ya da nenleri içerir.»

«John, anne ve babasına, karısına, çocuklarına olan ilişkisi, iyi ya da kötü bir yurttaş oluşu, ilişkin olduğu ülke gibi özelliklerle bilinir.»

«'John' sözcüğünü bildiğiniz ileri sürülmeden önce, bütün bunları bilmelisiniz. 'John' sözcüğüyle neyi ereklediğinizi açıklama çabanızda adım adım bütün evreni dikkate almağa gideceksiniz ve sizin baştaki önermeniz, «John» ve «James» diye iki ayrı insan değil evren hakkındaki bir anlatım biçimine dönüşecek.»

İmdi bunlar iyi fakat hemen itiraza uğrayabilecek sözlerdir. Yukarki kanıt sağlam olsaydı bilgi nasıl başlayacaktı? Ben «A, B'nin babası'dır» türünden biçiminde bir sürü önerme biliyorum fakat tüm evreni bilmiyorum. Eğer tüm bilgi bütün olarak ele alınan evren hakkındaki bilgi olsaydı, hiç bir bilgi bulunmayacaktı. Bu bizim bir yerde yanlışlık yapıldığından kuşkulanmamıza yeter.

«John» sözcüğünü doğru ve zekice kullanmam için John hakkındaki her neni bilmem gerekmediği, onu sadece tanımamamın yettiği açıktır. Kuşkusuz John evren içindeki her nene uzak ya da yakın ilişkilere sahiptir. Fakat John üzerine, o ilişkiler dikkate alınmaksızın doğru olarak söz edilebilir. Doğallıkla, söyleneni doğrudan doğruya ilgilendiren ilişkiler hariç.

John, Jamima'nın babası olabilir James'in olduğu ölçüde. Fakat onun James'in babası olduğunu bilmem için Jamima'nın babası olduğunu bilmem koşul (şart) değildir.

Eğer Hegel haklıysa biz «John James'in babasıdır» anlatımıyle neyin kasdedildiğini Jamimiayı bilmeden dile getiremeyiz: «Jamima'nın babası John, James'in babasıdır» demeliyiz. Bu da yetersizdir henüz. John'un babasını, büyük babasını bütün bir soy-sopu dile getirmek gerekecektir.

Fakat saçmalıklara götürür bu bizi. Hegelci durum şöylesine dile getirilebilirdi:

«'John' sözcüğü John hakkında doğru olanı anlatır.» Fakat bir tamın olarak döneldir bu (circular). Zira «John» sözcüğü tanımlayıcı sözcük kümesinde ortaya çıkmaktadır. Gerçekte eğer Hegel haklıysa hiç bir sözcük bir anlama sahip olmaya başlayamaz bile. Zira, biz, sözcüğün gösterdiği bütün özellikleri dile getirebilmek için başka bütün sözcüklerin anlamlarını bilmek zorunda kalacaktık. Kurama göre, başka bütün sözcüklerin anlamları elimizdeki sözcüğün anlamıdır.

Sorunu soyut duruma getirmek için değişik türdeki özellikleri ayırt etmeliyiz. Bir nen başka bir nen içermeksizin bir özelliğe sahip olabilir. Bu özelliğe *nitelik* adı verilebilir.

O şey başka bir şey içeren bir şey bir özelliğe sahip olabilir. Böyle bir özellik evlilik özelliğidir.

Ya da o nen başka iki nen içeren bir özelliğe sahip olabilir bu da kayınbirader olma özelliğidir.

Eğer bir şey belli nitelikler kümesine sahipse ve başka bir nen bu nitelikler kümesine sahip değilse o «şu, şu niteliklere sahip olan nen» diye tanımlanır. Onun bu niteliklere sahip oluşundan, ilişkisel özellikleri konusunda salt mantıkla hiç bir sonuca varılamaz.

Hegel eğer her neni başka bütün nenlerden ayırt edecek yeterli bilgiye sahipsek, onun bütün özelliklerinin mantıkla çıkarımlanabileceğini düşünmüştü. Bu yanlıştı. Onun sisteminin muazzam binası bu yanlışa dayanmıştı.

Bu açıklama önemli bir doğruluğu yani, mantığınız kötüleştikçe onun daha ilginç sonuçlar verebileceğini açığa koyar.

VIII. KONU
BYRON

Ondokuzuncu yüzyıl şimdiye bakıldığında, usal (rasyonel) gelişen nitelikte ve doygundur. Yine de liberal iyimserlik çağında dikkate değer kişilerin çoğu, zamanımızın karşıt niteliklerine sahip olmuştur. İnsanları, sanatçı, kâşif, beğenilerimize sempatik antipatik gelen kişiler olarak değil, toplumsal yapı ve güçlerdeki, değer yargılarındaki entelektüel görüşteki değişmelerin nedeni olarak ele alışımız, son zamanlarda, olayların akışının bazı insanları göründüklerinden daha az, bazılarını daha çok önemli sayan değerlendirmelerimizde çok düzeltme yapmamızı zorunlu kılar.

Önemleri, göründüklerinden daha büyük olanlar arasında Byron yüksek bir yer hak eder. Kıta Avrupasında böyle bir görüş şaşırtıcı bulunmayacaktır. Fakat İngilizce konuşan dünyada bulunabilir.

Byron Avrupa'da etkiliydi. Onun tinsel atalarının araştırıldığı yer İngiltere değildir. Onun şiiri çoğumuza çok kez güçsüz, duygusu yavan gelir. Fakat İngiltere dışında onun duyuş biçimi ve yaşantı görüşü, büyük olaylarda etken olacak derecede yayıldı, geliştirildi ve değişmeye uğradı.

Byron'un yaşadığı günde örnek olduğu kent soylu (aristokratik) isyan bir köylü ya da proleter isyanı örneğinden çok farklı bir tipteydi. Aç olanların huzursuzluğu körükleyecek ya da mazur gösterecek özentili bir felsefe gerekimleri yoktur. Bu tür bir felsefe onlara tembel zenginlerin eğlencesi gibi görünür. Başkalarının sahip olduğunu ister onlar. Ele avuca sığmaz metafizik bir iyiliği değil.

Aç olanlar, orta çağdaki komünist isyancıların yaptığı gibi hıristiyan sevgisini salık verir. Böyle davranılmasının gerçek nedeni çok basittir: Zengin ve güçlü olanlarda bu sevginin yokluğu, yoksulların eziyet çekmesi ne yol açacaktır. Böyle bir sevginin isyancı yoldaşlar arasındaki varlığının, başarı için esas olduğu düşünülmüştür.

Fakat çekişme (mücadele) de neyini sevgi gücünü dağıtarak itici güç olarak çıplak nefreti bırakır geride. Bu tür bir ayaklanma, Marx gibi bir felsefe keşfederse, değerleri dikkate almayan ve bitimsel utkunun (nihai zaferin) kendi grubunda olduğunu ileri sürmek üzere tasarlanmış bir felsefe sürer ileri. Böyle bir felsefe bulanın değerleri ilkel kalır. İyi yeter ölçüde yemek, istirahat, konuşmaktır. Aç bir adamın başka türlü düşünmesi belkili (muhtemel) değildir.

Kentsoylu (aristokratik) isyancı, yeter ölçüde yiyeceğe sahip olduğundan isyan için başka hoşnutsuzluk nedenlerine de sahip olmalıdır. İsyancılar arasına, geçici olarak iktidardan düşen parti önderlerini katmıyor, felsefesi, kendi kişisel başarılarından daha büyük bir değişmeyi gerektiren insanları alıyorum sadece.

Kentsoylu (aristokratik) isyancıların güç sevgisi, onlardaki hoşnutsuzluğun gizli kaynağı sayılabilir. Fakat onların bilinçli düşüncesinde dünya hükümetlerinin eleştirisi yatar. Bu eleştiri yeter ölçüde derinleştiğinde, titancı kozmik bir kendini ileri sürme biçimi ya da boş inana sahip olanlarda bir şeytanlık biçimi yaratır.

Byron, kendisini hem titan gibi kozmik aşamada hem de şeytanca atar ortaya. Her iki biçimde etkilediği kişiler aracılığıyle aristokratik adını güçlük le vereceğimiz gen i ş çevrelerde yayılmıştır.

Kentsoylu (aristokratik) isyan felsefesi büyüyerek, gelişerek, olgunluk dönemine yaklaştıkça değişerek Napoleon'un düşünden sonra Carbonari'den Hitler'in 1933'teki hükümet darbesine değin uzun bir devrimci deviniler diziminin kesin kaynağı olmuştur.

Bir aristokratın mizacı ve koşulları bir ölçüde özel olmadıkça onun isyancı olmayacağı açıktır. Byron'un koşulları çok özeldi:

Onun ilk anıları annesiyle babasının kavgalarıdır. Byron annesinin zalimliğinden korkar ve babalığından nefret ederdi.

Dadısı kötülükle, en sıkı Calvinci tanrı-bilimi birleştirmiş bir kadındı. Topallığı dolayısıyle utanç duygusuna kapılmıştı Byron. Bu eksikliği yüzünden okulda arkadaşları arasına katılamamıştı.

On yaşındayken, yoksulluk içindeyken birden Lord sıfatına ve Newstead kontluğuna sahip buldu kendini. Onun Lordluğu miras olarak aldığı büyük amcası «zalim Lord», ölümünden otuz üç yıl önce bir düello sırasında rakibini öldürmüş ve komşuları yönünden aforoz edilmişti.

Byronlar tüm (daima) yasa tanımaz bir aile olmuşlardı. Annesi Byron'un ataları Gordon'lar daha da yasa tanımazdı. Aberdeen'in bir arka sokağındaki sefalet yaşantısından sonra çocuk, doğal olarak unvanının ve kontluk kilisesinin tadını çıkarmasını öğrendi ve kendisine miras bıraktıkları araziye karşı şükran borcunu ödemek üzere atalarının karakterini almak istedi. Son yıllarda yırtıcılıkları başlarına dert açmışsa bile, Byron önceki yüzyıllarda bu yırtıcılığın onlara ün kazandırdığını öğrenmişti.

Onun «Newstead Kilisesinden Ayrılırken» adlı en eski şiirlerinden biri Cresy'de ve Marston Moor'da haçlılarla birlikte çarpışmış atalarına karşı duyduğu hayranlıktan ibaret heyecanlarını dile getirir, sofuca bir çözümle biter:

Sizin gibi yaşıyor o
Sizin gibi tükenecek
Öldüğü zaman
Toprağı
Sizinkinle karışacak.

Bu bir isyancının tin durumu (ruh hali) değildir. Fakat ortaçağ baronlarını taklid eden modern soyluyu, «Çocuk» Haroldu'u ortaya döker. Bir öğrenciyken, ilk kez gelire sahip olduğunda kendisini «kendi parasını basan bir Alman prensi, ayrıca para basmayan fakat daha değerli bir nenin, özgürlüğün tadını çıkaran Cherokee (Amerika Birleşik Devletleri'nin güney doğusunda yaşayan bir oymak) başkanı gibi» bağımsız sanmıştı. «Sevimli annem çok despotik olduğu içi n bir tanrıçanın s ayık lamaları içinde konuşuyorum» demektedir.

Byron sonraları özgürlüğü öven soylu mısralar yazmıştı. Fakat, onun övdüğü özgürlük, bir Alman prensi ya da bir Cherokee başkanının özgürlüğüydü. Sıradan ölümlerin tadını çıkarabileceği aşağı türden bir özgürlük değildi.

Soyuna sopuna ünvanına karşın Byron aristokratik ilişkilerinden kaçınıyor ve kendini soylular topluluğundan saymıyordu. Byron'un annesi sevilmiyor ve Byron'a kuşkuyla bakılıyordu. Byron annesinin kaba olduğunu biliyor ve kendisinde de, aynı eksikliğin ortaya çıkmasından iyice korkuyordu. Onun özelliğini biçimleyen snob'lukla başkaldırmanın garip karışımı buradan ileri gelmektedir.

Byron eğer modern stilde bir gentleman olamasaydı, haçlı seferine çıkan ataları stilinde cesur bir baron ya da daha yırtıcı fakat daha romantik türden bir Ghibellino şefi olurdu. Kendilerini muhteşem bir inişe bıraktıklarında Tanrı ve insan yönünden lanetlenen baronlar ve Ghibellino şefleri gibi,

Ortaçağ romansları ve tarihleri onun etiket kitaplarıydı. Hohenstaufen soyundan olanlar gibi günah işlerdi Byron, haçlılar gibi islamlara karşı

savaşırken öldü.

Dostluk duygusu ve utancı onu gönül işlerinde rahatlık aramağa götürmüştü. Fakat o bilinçsiz olarak bir sevgiliden çok, bir anne aradığından Augusta dışında bütün kadınlar karşısında umutsuzluğa, hayal kırıklığına uğramıştı. Hiç bir zaman bırakmadığı Calvincilik (Shelly'ye 1816'da yazmış olduğu mektupta kendisinin Methodist, Calvinci ve Augustinusçu olduğunu söyler) ona yaşadığı yaşantının kötü olduğunu duyurdu. Fakat kötülük (kendi anlatımıdır bu) onun kanında vardı. Tanrı'nın alnına yazdığı (mukadder kıldığı) kötü bir yazıttı o.

Durum gerçekten buysa Byron bir günahkâr olarak dikkate değer bulunacak ve küçümsemeyi istediği modaya uygun çapkınlıkların gerekli buldurduğu yiğitliğin ötesine geçmeğe cesaret edecekti. Augusta'yı kendi kanından olduğu (Byronların Ishmaelite ırkındandı Augusta) bir anne şefkati gösterdiği ve mutlulukla yaşaması yolunda çalıştığı için gerçekten sevmişti. Augusta'nın ona verdiği bundan ibaret değildi. O, basitliği ve minnet uyandıran huyu dolayısıyle Byron'da çok beğenili bir duyguya ve bu beğeni duygusunu tadmaktan doğan bir pişmanlığa yol açmıştı. (Bu pişmanlık, kendi içinde bir beğeni veriyordu Byron'a).

Byron, kendisinin büyük yazıklılara (günahkârlara) eş bir yazıklı olduğunu duyabilmişti. Soylu Manfred, Kabil ve Şeytan kadar yazıklı (günahkâr) Calvinci aristokrat ve isyancı tipini benliğinde eritmişti. Dünyada sevdiği tek varlığın kabulüyle kırık olan yüreği yine de soylu acıma ve sevgi heyecanları yaratmağa yetenekli, romantik bir âşıktı da o.

Byron, kendini şeytanın eşiti saymışsa da Tanrı'nın yerine koymağa asla cesaret etmemişti. Onurun (gururun) gelişiminde bu bitimsel (nihâî) adım «eğer tanrılar varsa ben tanrı olmamağa nasıl katlanabilirdim? Dolayısıyle tanrılar yoktur» diyen Nietzsche yönünden atılmıştı.

Bu usavurmada gözükmeyen öncüle bakın:

«Benim onurumu küçültenin yanlış olduğu yargısına varılmalıdır.»

Nietzsche, Byron gibi dahası ondan da fazla aşamada bir sofulukla eğitilmişti. Fakat daha yüksek bir zekâya sahip olduğundan, şeytanlıktan daha iyi bir kaçış yolu buldu. Bununla birlikte Byron'a çok sempati duyan bir kişi olarak yaşadı.

Şöyle diyor Nietzsche:

«Yüreğimizde ve kafamızda kesin doğruluk yöntemleri varsa dine ve metafiziğin dogmalarına inanamayışımız yıkımdır (felâkettir). Ama öte

yandan, insanlığın gelişmesiyle öyle inceden inceye ve duyguluca acı çeker olduk ki en yüksek türden kurtuluş ve avunma (teselli) yolunu gerekli bulduk. Nerede Byron gibi kabul ettiği doğruluk uğruna ölüme giden insan! İnsanın, bildiği doğruluk uğruna ölüme gitme çekincesi (tehlikesi) buradan doğar.» Byron bu düşünceleri, ölümsüz mısralarla dile getirir:

Üzüntüdür bilgi.
En çok neni bilenler
Öldürücü doğruluğa değgin
En köklü düşünmesi gerekenlerdir.
Yaşantı ağacı değildir bilgi ağacı

Seyrek de olsa Byron, Nietzsche’nin görüş noktasına daha bir yaklaşır. Byron’un ahlaksal kuramı, uygulamasına karşıt olarak genellikle sıkı sıkıya uzlaşımsaldır.

Nietzsche için büyük adamlar tanrısaldır. Byron içinse genel olarak kendisiyle savaşan bir titan. Bununla birlikte bir bilgeyi Zaratuşt’tan *(Zerdüşt’ten)* ayrımlı (farklı) olmayan biçimde niteler. Ardıllarıyle olan alış verişinde Corsair’in portresini şöyle çizer örneğin:

Ruhları hâlâ egemendir
Buyurma san’atıyla dolu ruhları;
Kamaştıran
Yöneten
Yine de ürperten san’atla
Sıradan yürekleri

Aynı yiğit «insanlardan nedamet duyacak ölçüde nefret etti.»

Bir dipnotu bizi Corsair’in insan doğası (tabiatı) için doğru olduğu konusunda temin eder. Çünkü benzer izler, Vandalların kralı Genserich ve Ghibellino tiranı Ezzelino ve bir Lousiana korsanı yüzünden ortaya konmuştur.

Byron yiğitleri araştırırken, ortaçağlarda ve «Levant»a özgü kılmak zorunda değildi kendisini. Zira Napoleon’u romantik bir giysiye sarıp sarmalamak güç değildir. Napoleon’un ondokuzuncu yüzyıl hayal gücü üzerine etkisi çok derindi. Clausewitz, Stendhal, Heine, Fichte ve Nietzsche’nin düşüncesine, İtalyan yurtseverlerinin davranışına esin veren

oydu. Napoleon'un hayaleti bütün yüzyıl kaybolmamıştır. Endüstrileşmeye, ticarete karşı duran, barışseverliğe küçük alış verişe aşağılayarak bakan tek varlık oydu.

Tolstoy'un *Savaş ve Barış'ı,* bu görüpsü'yü (hayaleti) kovmaya yönelen bir çabaydı. Fakat boşuna çıkmıştır o çaba. Çünkü görüpsü hiç bir zaman bugünkünden daha belirli olmamıştır:

Yüz Gün adlı şiir kitabı boyunca Byron; Napoleon'un zaferi hakkındaki arzusunu ilan etmiş ve Waterloo savaşının sonucunu öğrenince, «fevkalade üzgünüm» demiştir. Yalnız bir kez bir an için kahramanına karşı çıkmıştır. O da 1814 yılında intiharın Fransız tahtını bırakmaktan daha çok yakışık alacağını düşündüğü ortaya çıkmıştır.

Kahramanına karşı çıktığında Byron Washington'un erdeminde teselli aramış, fakat Elbe'den dönüş bu çabayı artık gereksiz duruma getirmişti. Fransa'da Byron öldüğü zaman Fransa'da «yüzyılın en büyük iki insanının Napoleon'la Byron'un hemen hemen aynı anda bu dünyadan el çektiğini» pek çok gazetede yazdı. (Maurois, *Byron'un Yaşantısı).*

Bir zamanlar Byron'u «Avrupa'nın en soylu tini» sayan ve o ölünce «bir kardeşimi yitirmiş gibi oldum» diyen Carlyle, sonraları Goethe'yi yeğ tutmuş, fakat yine de Byron'u Napoleon'la eş tutmuştu.

«Soylu ergilerinize (zihinlerinize) şu ya da bu lehçede bir sanat yapıtı yayınlamak hemen hemen bir zorunluk olur. Zira Şeytan'la dürüstçe çarpışmadan önce onunla yer değiştirmekten başka nedir bu iş ?»

«Sizin Byron'unuz nazım ve nesir olarak Lord Goerge'un üzüntülerini ve başka türlü çok şey yayınlıyor Bonaparte'ınız. *Napoleon'un Üzüntüleri* operasını pırıl pırıl bir üslûpla sunuyor. Bu operanın müziği salvo atışlarını ve dünyadaki cinayetlerin haykırılarını hatırlatıyor. Onun sahne ışıkları bir şehrayinin ışıklarına, kafiyesi ve inşa tarzı savaşa girmiş orduların ve yıkılan kentlerin gürültüsüne benziyor.» *(Sartor Resartus,* II Kitap, VI. Konu.)

Üç konu ilerde Carlyle vurgulu bir buyruk verir: «Byron'a yaklaşın Goethe'nin kitabını açın.» Byron Carlyle'ın kanındaydı, Goethe bir özlemi olarak kaldı.

Carlyle için Goethe ve Byron karşı tezlerdi. Alfred de Musset içinse melankoli ağusunu (zehrini) neşeli Galia ruhuna akıtan lanet işte suç ortakları. O çağ Fransızlarının çoğu anlaşılıyor ki, Goethe'yi sadece

Werther'in Acıları dolayısıyle tanımıştı. Bu, bir Olympos tanrısı gibi tanınma değildi.

Musset, Byron'u Adriatic ve Kontes Guiccioli yönünden avutulmadığı (teselli edilmediği) için kınamıştır. Bu kınamasında haksızdır. Çünkü Byron Kontes Guiccioli'yi tanıdıktan sonra *Manfred*'ler yazmamıştır. Fakat Don Juan, Goethe'nin daha neşeli şiirleri gibi Fransa'da az okunmuştur. Musset'ye karşın Fransız şairlerinin çoğu Byron'un mutsuzluğunu, kendi mısraları için en iyi malzeme saymıştır.

Musset için, yüzyılın en büyük dehaları olarak Byron ve Goethe ancak Napoleon'dan sonra gelmekteydi. 1810 yılında doğan Musset, imparatorluğun görkemini (ihtişamını) ve felaketlerini anlattığı lirik bir tanıt'ta (tasvirde) «iki savaş arasında yer alan («concus entre deux batailles») diye tanımladığı bir kuşaktandı.

Almanya'da Napoleon hakkındaki duyguları daha çok bölünmüştü. Heine gibi birtakım kişiler onu, liberalizmin azametli misyoneri, serfliğin yıkıcısı, meşruluğun düşmanı, miras yoluyle iş başına gelmiş prensleri titreten biri olarak görmekteydi.

Bir takımıysa Napoleon'u kutsal Alman ırkını ortadan kaldıracak bir deccal, Tötonik erdemin sadece Fransa'ya karşı bastırılmaz bir nefretle korunabileceğini kanıtlamış bir ahlaksız sayıyordu.

Bismarch bir sentez yapmayı başardı. Napoleon bu senteze göre deccal olarak kaldı. Fakat sadece nefret değil, taklid edilecek bir deccal. Uzlaşmayı kabul eden Nietzsche zalim bir sevinçle, klasik savaş çağının geldiğini ayırt etti (farketti) ve bu lütfu Fransız devrimine değil Napoleon'a borçlu olduğumuza işaret etti. Bu yolda, ulusçuluk, şeytancılık ve kahramana tapınma ve Byron'un mirası, karmaşık Alman ruhunun parçası oldu.

Byron nazik değil, bir gök gürültüsü gibi şiddetlidir. Rousseau hakkında söylediği kendisine uygulanabilir:

Büyüyü,
Üstüne çıkardı tutkunun,
Acıdan,
Ezici bir belâgat yarattı...
Yine de,
Bildi

Deliliği güzel göstermeyi.
Yanlış işlere
Ve düşüncelere
Tanrısal bir tad kattı

Fakat Rousseau'yla Byron arasında derin bir ayrım bulunmaktadır. Rousseau patetik'tir. Byronsa sert. Rousseau'nun çekimserliği açıktır, Byron'unkuysa gizli. Rousseau basit olması koşuluyla erdeme hayranlık duyar, Byron'sa ilkel olması koşuluyla günaha.

Onlar arasındaki ayrım toplumsal olmayan içgüdülerin isyanındaki iki evre'nin (safhanın) ayrılığı olmasına karşın önemlidir ve içinde devininin geliştiği yönü gösterir.

Byron'un romantikliğinin yarı içten (samimi) olduğu itiraf edilmelidir. Bazen o papanın şiirinin kendi şiirinden daha iyi olduğunu söyleyecektir. Bu yargı aynı zamanda belki onun sadece belli ruhsal haletleri içindeki düşüncesiydi.

Dünya Byron'u basitleştirmekte; onun kozmik umutsuzluk ve insanlığı küçümseyişindeki (itiraf edilmiştir bu) etkili olma çabasını silkip atmakta direndi.

İleri gelen başka kişiler gibi o, gerçekte olduğundan çok, bir efsane olarak önemliydi. Bir efsane olarak Byron'un önemi özellikle Avrupa'da çok büyüktü.

IX. KONU
SCHOPENHAUER

1788'de doğmuş ve 1860'ta ölmüş olan Schopenhauer pek çok bakımdan filozoflar arasında özel bir yere sahiptir. Hemen hemen tüm filozoflar bir bakıma iyimser olduğu halde o kötümserdir.

Kant ve Hegel gibi bütünüyle akademik değildir Schopenhauer. Yine de bütünüyle akademik gelenek dışında kalmaz. Hıristiyanlıktan hoşlanmayan Schopenhauer Hinduluk ve Budizm gibi Hind dinlerini yeğ tutar. Geniş ekin (kültür) sahibidir. Estetikle olduğu ölçüde sanatla da ilgilidir. Ulusçuluktan olağanüstü ölçüde sıyrılmıştır. Kendi ülkesinin yazarları denli, İngiliz ve Fransız yazarlarını da tanımaktadır.

Schopenhauer'in çağrısı, profesyonel filozoflardan çok, inanabilecekleri bir felsefe arayan edebi ve artistik kişilereydi. Ondokuz ve yirminci yüzyıl felsefesinin öz-çizgilerini veren istem üzerine ilk damgayı basan odur. Fakat onun için istem metafizik olarak temelse de ahlaksal olarak kötüdür. Sadece bir kötümser karşı durabilir ona.

Üç felsefe temeli tanır Schopenhauer:

1. Kant.
2. Platon.
3. Upanishad'lar.

Fakat onun Platon'a kendisinin sandığı kadar borçlu olduğunu sanmıyorum. Schopenhauer'ın görüşü Hellenistik çağla bir mizaç yakınlığına sahipti. Bu görüş, yorgun, sayrılı utkudan (zaferden) çok barışa, kaçınılmaz boş saydığı reform çabalarından çok suskunluğa değer veren türdendi.

YAŞANTISI

Anne ve babası Danzig'in ileri gelen tüccar ailelerinden olan ve Danzig'te doğan Schopenhauer'in babası İngiltere'yi bir özgürlük ve zekâ ülkesi gibi görüyordu. Danzig'in ileri gelen yurttaşlarının çoğu gibi Prusya'nın özgür kent üzerine çöreklenmesinden nefret ediyor ve onun Prusya'ya katılması karşısında hatırı sayılır bir mali yitime karşın (kayba rağmen) Hamburg'a göç edecek kadar kırgınlık duyuyordu.

Göç olayı 1793’te olmuştu (Danzig’in Prusya’ya katıldığı yıl). Schopenhauer bu yıldan başlayarak 1797’ye değin babasıyle Hamburg’ta, sonra iki yıl Paris’te yaşadı. Bu süre sonunda baba Schopenhauer oğlunun Almancayı hemen hemen unutmuş olmasından kıvanç duydu.

1803’te Schopenhauer İngiltere’de yatılı bir okula (boarding school) yerleştirildi ve orada içtensizlikten ve ikiyüzlülükten nefret etmesini öğrendi. İki yıl sonra babasını sevindirmek için Hamburg’taki bir tecim (ticaret) evine kâtip olarak girdi. Fakat iş yaşamından (hayatından) nefret ediyor, edebi ve akademik bir hayatı özlüyordu. Baba Schopenhauer öldükten sonra bu olanak oldu (Belkilikle intihar etmişti o). Anne Schopenhauer oğlunun tecimsel yaşantısını bırakıp okul ve üniversiteye dönmesini istiyordu.

Annesinin bu isteği sonucu Schopenhauer onu babasına tercih etmiş olmalıydı. Fakat tam tersi oldu. Schopenhauer annesinden nefret etti ve babasını sevgiyle anımsadı.

Schopenhauer’in annesi edebi özlemleri olan bir kadındı. Jena savaşından iki hafta önce Wimar’a yerleşmiş, evinde edebiyatçıları konuk ettiği bir salon açmış, kitaplar yazmış, ekinli (kültürlü) kişilerin dostluğundan beğeni (zevk) almıştı. Oğluna pek az şefkat gösteriyor, onun eksiklerini bulmak için çalışıyor, farfara ve boş tutkuya karşı uyarılmasına yol açıyordu.

Schopenhauer annesinin gönül oyunlarından sıkılmıştı. Yetişkin çağa gelince alçak gönüllü bir gelir kaldı kendisine miras olarak. Bundan sonra o ve annesi birbirlerini gittikçe daha az tahammül edilir buldular. Schopenhauer’in kadınları küçük görmesi kuşkusuz hiç değilse kısmen annesiyle olan kavgaların sonucudur.

Schopenhauer zaten Hamburg’tayken romantiklerin, özellikle Tieck, Novalis ve Hoffmann’ın etkisinde kalmıştı. Onlardan, Yunanistan’a hayranlık duymayı ve Hıristiyanlıktaki İbran öğeleri hakkında kötü düşünmeyi öğrenmişti.

Başka bir romantik, Frederich Schlegel onun Hind felsefesine karşı hayranlığını pekiştirdi. Üniversite çağına gelince Göttingen üniversitesine girdi (1809). Schopenhauer orada Kant’a hayranlık duymasını öğrendi. İki yıl sonra Berlin’e gitti. Orada daha çok bilim üzerinde çalıştı. Fichte’nin derslerini dinledi. Fakat onu beğenmedi. Özgürlük savaşı için yaradılan heyecan sırasında kayıtsız kaldı.

1819’da Berlin üniversitesine privatdozent oldu. Derslerini tam Hegel’in ders vereceği saate denk getirdi kurumundan (kibirinden). Hegel’in dinleyicilerini kendine çekemediğinden ders vermeyi bıraktı. Sonunda Dresden’e çekilip yaşlı bir bekar yaşantısı yaşamağa koyuldu.

Atma (dünya ruhu) adlı küçük bir köpek besliyor, her gün iki saat yürüyor, uzun bir pipo içiyor, London Times okuyor ve ününün belirtilerini yakalayacak muhabirler kullanıyordu.

Demokrasiye karşıydı, 1848 devriminden nefret ediyordu. Spiritualizme ve büyüye inanıyordu. Çalışma odasında Kant’ın bir büstüyle, bronz bir Buddha heykeli vardı. Yaşayışında erken kalkma alışkanlığı hariç Kant’ı taklid etti.

Schopenhauer’in belli başlı yapıtı *İstem ve Düşünce Olarak Dünya 1818’*in sonunda basılmıştır. O bu kitabın büyük önemi olduğuna inanıyor ve bazı paragrafların Ruhul-Kuds tarafından dikte ettirildiğini söylüyordu. Kırılan umudunu ayakta tutuyordu bu.

Filozof 1844’te yayıncısını eserin ikinci basımı konusunda ikna etti. Fakat ancak yıllar sonra özlediği üne kavuşabildi.

Schopenhauer sistemi, Kant sisteminin uygulanmasıdır. Fakat *Salt Usun Eleştirisinin* Fichte ve Hegel yönünden üzerinde durulmuş yönlerinden tüm değişik yönlerini ele alır. Fichte’yle Hegel, kendi içinde nenden kurtulmuş, böylelikle bilgiyi metafizik olarak temel saymıştır. Schopenhauer’sa kendi içinde nen’i alıkoymuş fakat onu istemle özdeş tutmuştur.

Schopenhauer’a göre algılanma vücudumuz olarak görünen, gerçekte istemimizdir. Bu görüş hakkında, onun çok Kantçı yönünden istekle kabul edilecek. Kantçı bir gelişim olduğunu söylemekten başka yapılacak bir nen yoktur.

Kant, ahlak yasasının incelenmesinin, bizi fenomenlerin gerisine götüreceğini ve duyu algısının veremeyeceği bi lgiyi vereceğini; aynı zamanda, ahlak yasasının, esasen istemle ilişkili olduğunu savunmuştu. İyi bir insanla kötü bir insan arasındaki ayrılık Kant için kendi içindeki nenler dünyasıyle dış dünyasındaki bir ayrılıktır ve istemlere aittir.

Buradan, Kant için istemlerin, fenomenler dünyasına değil gerçek dünyaya ait olması gerektiği sonucu çıkar. Bir isteme karşılık olan fenomen bir vücut hareketidir. Schopenhauer’da, bedenin istemin gerçekleştiği bir görünüş olmasının nedeni budur.

Fakat fenomenlerin ardındaki istem, değişik sayıda bir miktar istemden biçimlenemez. Zaman ve uzay Kant'a göre sadece fenomenlere aittir. Kendi içinde nen, zaman ve uzay içinde değildir. (Schopenhauer de bu konuda Kant'la uzlaşır.) Böylece istemim, gerçek bir anlamda tarihlenemez; ayrı istem aktlarından kurulu da olmaz. Çokluğun nedeni olan, uzay ve zamandır. (Schopenhauer'in yeğ tuttuğu skolastik söz öbeğini kullanırsak, istemin tarihlenememesi, ayrı istem aktlarından kurulu olmasına «bireyleme ilkesi» diyebiliriz.)

Böylece, benim istemim bir ve zamansızdır. Hayır, dahası o bütün evrenin istemiyle özdeş tutulabilir. Benim ayrılığım bir sanrıdan ibarettir, uzay-zaman, algımın öznel aygıtından doğar. Gerçek olan genel-istemdir.

Buraya değin Schopenhauer'in kozmik istemi Tanrı istemiyle özdeş ve Spinoza'nınkine benzemez olmayan tüm tanrıcı (panteist) bir öğreti ileri süreceği tahmin edilebilir (Bu öğretide erdem tanrısal istemle uyuşkan olmaktır.) Fakat Schopenhauer'in kötümserliği onu bu noktada başka bir yöne sürükler. Kozmik istem kötüdür. İstem bütünüyle kötüdür ya da her oranda tüm sonsuz acılarımızın kaynağıdır.

Istırap bütün yaşantının esasıdır ve bilginin artışıyla artar. Ulaşılırsa memnunluk yaratacak belli bir sonu yoktur istemin. Sonunda hepimizi ölüm yense de biz «olanaklı ölçüde geniş ve büyük bir sabun köpüğü gibi şişeriz söneceğimizi bile bile» ve boş çabalarımızı sürdürürüz.

Mutluluk diye bir nen yoktur. Çünkü yerine getirilmemiş bir istek, acıya yol açar. Yerine geldiğinde de doygunluk yaratır. İçgüdü insanları çoğalmağa zorlar, o da acı ve ölüm için yeni bir fırsatın doğması demektir. Ayıbın cinsel davranışla çağrışım yapması bundandır.

İntihar gereksizdir. Ruh-göçümü (transmigration) öğretisi sözel (lafzi) olarak doğru değilse bile, doğruluğu bir efsane havasında aktarır.

Bütün bunlar çok üzüntü verici nenlerdir. Fakat bir kurtuluş yolu vardır, o da Hindistan'da bulunmuştur.

Mitoloji masallarının en iyisi *Nirvana* efsanesidir. (Schopenhauer *Nirvana'yı* sönüş olarak yorumlar.) Bu, hıristiyan öğretisine karşıttır. Fakat «insan ırkının eski bilgeliği Galilee'de olup bitenlerle yerinden olmayacaktır.»

Acının nedeni istem yoğunluğudur. Biz istemi azalttıkça daha az acı çekeriz. Burada bilgi, belli tür bir bilgi olması koşuluyle yarar sağlar sonunda.

İnsanla başkası arasındaki ayrım, fenomenel dünyanın parçasıdır. Ve dünya, doğru olarak görüldüğünde ortadan kalkar. İyi insan için Maya'nın (sanrı'nın) peçesi şeffaf olmuştur. O, bütün nenlerin bir olduğunu ve kendisiyle başkası arasındaki ayrımın sadece görünüşte bulunduğunu görür. Bu iç-görüye, tüm (daima) sempati olan sevgiyle ulaşır ve başkasının acılarıyle ilgilenir.

Maya'nın peçesi kaldırıldığında kişi bütün dünyanın acısını yüklenir. İyi insanda bütünün bilgisi bütün istemi bastırır. Onun istemi yaşantının dışına yönelir ve o kişinin kendi yapısını inkâr eder.

«O kişide kendi fenomenal varlığını dile getiren yapıdan nefret uyanır. Sefalet dolu olarak tanınan dünyanın iç yapısı ve çekirdeğine karşı duyulan bir nefrettir bu.»

Bu bakımdan Schopenhauer hiç değilse edimsel açıdan, çileci mistiklikle olan anlaşmasını bütünlemeye yönelmiştir. Eckhard ve Angelus Silesius'un düşünceleri Yeni Ant'takilerden daha iyidir. Ortodoks hıristiyanlığında, «kaba Pelagiusçuluğa karşı Sanctus Augustinus ve Luther yönünden ileri sürülen insanın yaradılışındaki günah eğilimi öğretisi gibi» bazı iyi nenler bulunmaktadır. Fakat Gospel'ler metafizik açısından fena halde eksiktir. Budistlik en yüksek dindir. Buda'nın ahlaksal öğretileri «nefret edilecek islamsal öğretilerin» hüküm sürdüğü yerler dışında Asya'nın sünnî öğretileridir.

İyi insan eksiksiz iffeti, isteksel (keyfi) yoksulluğu, orucu ve çileyi uygulayacaktır. Fakat Schopenhauer batılı mistikler gibi Tanrı'ya uyuşkunluğu sağlamağa pozitif bir iyiliği aramağa çalışmaz. Aranan iyi baştanbaşa olumsuzdur:

«Bütün erdem ve kutsallığın ardında (ayırt ettiğimiz) farkettiğimiz) ve çocukların karanlıktan korkusu gibi korktuğumuz hiçliğin koyu izlenimini silkip atmalıyız. Hindlilerin yaptığı gibi Brahma ya da Budistlerin Nirvana'sında özümlenme (absorbe olma) türünden efsaneler ve anlamsız sözlerle de kaçınmamalıyız ondan. Biz özgür olarak, istemin tümüyle ortadan kalkışından sonra, geride kalan yine de bütünüyle istemle dolu olanlar için kesinlikle hiçtir. Bu denli gerçek olan dünyamız bütün güneşleri ve saman yollarıyle hiçtir.»

Burada bir azizin başkalarınca görülemeyen olumsuz bazı nenler gördüğü konusunda kapalı bir telkin göze çarpmaktadır. Fakat bunun ne olduğuna dair bir imada bulunulmamıştır. Sanırım telkin sadece retoriktir.

Fakat tersine, bu dünya ve onun bütün görüntüleri Schopenhauer'a göre sadece istemin nesnel duruma getirilmesidir.

İstemin teslim olmasıyle:

« ... bütün bu görüntüler de ortadan kalkar. Bir sonuca varmadan, durup dinlenmeden, içinde ve aracılığıyle dünyanın biçimlendiği ve dünyaya biçim veren tüm nesnellik derecelerindeki zorlama ve çabalar; birbirini derecelendirmede izleyen çok katlı biçimler; istemin ortaya çıkışı ve en sonra bu ortaya çıkışın evrensel biçimleri olan zaman ve uzay, aynı zamanda onun temel biçimi olan özne ve nesne tüm ortadan kalkar. Hiç bir istem, hiç bir düşünce hiç bir dünya kalmaz geride. Önümüzde kesinlikle bir hiçlik yer alır.»

Bu parçayı, azizin olanaklı ölçüde bazı nedenlerle asla açıkça izah edilemeyen ve intiharla başarılamayan bir yokluğa olanaklı ölçüde yaklaşmasını dile getirdiğini söyleyebiliriz o kadar.

Bir azizin, tüm esrik (daima sarhoş) bir insana neye yeğ tutulduğunu anlamak kolay değildir. Schopenhauer ayık anların sık sık ortaya çıkmak durumunda olduğunu üzüntüyle düşünmüştü.

Schopenhauer'ın, dünyadan el ayak çekme konusundaki bağsız (mutlak) inancı çok tutarlı ve açık değildir. Onun başvurduğu mistikler düşünceye inanmışlardı. Beatific bir görüde en derin bilgi başarılabilirdi. Bu tür bilgi en üstün iyiydi.

Parmenides'ten beri aldatıcı görünüş bilgisi başka tür bilgiye karşıt biçimlemişse (tezat teşkil etmişse) de o karşıt, tümüyle ayrı bir bilgi için değildir.

Hıristiyanlık, Tanrı hakkındaki bilgimizde ebedî hayatın yer aldığını öğretir. Fakat Schopenhauer genel olarak bilgi sayılan nenin Maya'ya ait olduğunu, fakat bizim peçeyi yırtıp aralayınca Tanrı'yı değil Şeytan'ı gördüğümüzü; melûn kadir-i mutlakın, istemce bitimsiz (ebedi) olarak yaratılanlar için işkence ağı ördüğünü ileri sürmüştü.

Şeytanca (diabolik) bir görüyle dehşete düşen bilge bağırır: «İleri!». Ve yokluğa sığınmağa çalışır.

Mistiklerin bu efsaneye inandıklarını ileri sürmek, onlara hakarettir. Ve eksiksiz yokluğa ulaşmayı başarmadan, bir bilgenin değerli bir yaşantıya sahip olabileceğini telkin etmek Schopenhauer'ın kötümserliğiyle uyuşkun değildir. Bilge var oldukça o; kötü olan isteme sahip olduğundan vardır. O,

kötülüğün miktarını istemini zayıflatarak azaltabilir, fakat herhangi bir olumlu iyiyi asla elde edemez.

SCHOPENHAUER İÇTENLİ DEĞİL

Eğer biz Schopenhauer'ın yaşantısıyle yargı verecek olursak onun öğretisinin hiç de içtenli olmadığını söyleyebiliriz:

Normal olarak o iyi restoranlarda yemek yerdi. Ufak tefek bir sürü gönül işleriyle vakit geçirirdi. Hem de tutkulu değil, cinsel türünden. Ziyadesiyle kavgacı ve görülmemiş derecede cimriydi.

Bir kez, oturduğu evin kapısı dışında arkadaşıyle konuşan yaşlı bir dikişçi kadına kızmış onu merdivenlerden aşağı atmıştı. Kadıncağız sürekli olarak sakat kaldı. Schopenhauer mahkemece, kadına her iş gününce bir hayat boyu 15 thaler (eski Alman gümüş parası) ödemeğe mahkûm edildi. Kadın 10 yıl sonra öldüğünde Schopenhauer not defterine «obit anus, abit onus» yani «yaşlı kadın öldü, yükümüz gitti» diye not düştü.

Schopenhauer'ın yaşantısında bilimsel ereklerle hayvanların canlı canlı kesilmesine karşı çıkacak noktaya vardırdığı bir hayvan sevgisi dışında erdem belirtisi bulmak güçtür. Derinden derine, çileciliğin ve dünyadan el çekmenin erdemine inanmış bir kişinin kanılarını uygulama alanına hiç aktarmamış olduğuna inanmak bayağı güçtür.

TARİHSEL AÇIDAN NELER ÖNEMLİ?

Tarihsel açıdan iki şey önemlidir, Schopenhauer hakkında. Onlar:

1. Schopenhauer'ın kötümserliği.

2. İstemin bilgiye üstün olduğu öğretisi.

Onun kötümserliği, insanların, kendilerini bütün kötülüklerin açıklanabileceği konusunda ikna etmeksizin felsefeye ısınmalarını olanaklı kılmıştı ve bu açıdan panzehir olarak yararlıydı. Bilimsel görüş açısından iyimserliğe de kötümserliğe de karşı durulabilir.

İyimserlik, evrenin bizi memnun etmek için var olduğunu kanıtlamağa çalışır, kötümserlikse canımızı sıkmak için yaratıldığını. Bilimsel olarak evrenin şu ya da bu yolda bizimle ilgilendiğine değgin bir belgi yoktur. Kötümserliğe ya da iyimserliğe karşı inanç bir us (akıl) değil bir mizaç sorunudur. Batılı filozoflar arasında daha çok, iyimser mizaç

yaygındır. Karşı grup temsilcisinin böylece başka türlü gözden kaçacak olan düşünceler ileri sürmekle yarar sağlaması belkilidir (muhtemeldir).

Kötümserlikten daha önemlisi istemin üstünlüğü öğretisiydi. Öğretinin kötümserlikle hiç bir mantıksal bağı olmadığı açıktır ve Schopenhauer’dan sonra bu düşünceyi savunanlar onda bir iyimserlik temeli bulmuşlardır çok kez.

İstemin üstün olduğu öğretisini şu ya da bu biçimde savunan modern filozoflar, Nietzsche, Bergson, James ve Dewey’dir.

Bununla birlikte öğreti profesyonel filozof çevresinin dışına kaçan bir rağbet kazanmış ve istemin ağır bastığı oranda bilgi kefesi yükselmiş yani hafiflemiştir. Sanırım bu, zamanımızın felsefe mirası üzerindeki en dikkate değer değişmedir. Rousseau ve Kant yönünden hazırlanmıştır bu değişme, fakat önce Schopenhauer yönünden bütün saflığıyla ortaya konmuştur. Bu nedenle tutarsızlığa ve bazı sığlığına karşın Schopenhauer felsefesi bir tarihsel gelişim sahnesi olarak büyük öneme sahiptir.

X. KONU NİETZSCHE

Nietzsche (1844-1900) kendisini haklı olarak Schopenhauer'ın ardılı olarak görmüştü. Bununla birlikte, o pek çok bakımdan Schopenhauer'dan üstündür. Özellikle öğretisinin tutarlılığı ve bağdaşımıyle.

Schopenhauer'ın doğulu dünyadan el çekme ahlakı, onun istemi kadir-i mutlak sayan metafiziğiyle uyuşur görünmemektedir. Nietzsche'de istem, metafizik olduğu denli ahlaksal üstünlüğe de sahiptir.

Nietzsche bir profesörse de akademik olmaktan çok, edebi bir filozoftu. Ontoloji ve epistemolojide yeni teknik kuramlar bulmuş değildi. Onun önemi ahlak alanındaydı daha çok ve sonra, keskin bir tarihsel eleştirici olmasında.

Ben hemen bütünüyle onun ahlak düşüncesini ve dini eleştirmesini ele alacağım. Çünkü onun yazıları bu açıdan etkili olmuştur.

YAŞANTISI

Nietzsche'nin basitti yaşantısı. Babası rahipti. Eğitim tarzı bütünüyle sofuluk eğitimiydi. Nietzsche, üniversitede klasikler ve filoloji öğrencisi olarak çok başarılıydı. Öylesine başarılıydı ki 1869'da daha mezun olmadan Basel'de kendisine filoloji profesörlüğü önerildi (teklif edildi). Nietzsche öneriyi kabul etti.

Sağlığı hiç bir zaman iyi olmayan filozof birkaç kez hastalık izni aldıktan sonra 1879'da istifa zorunda kaldı. Sonra İsviçre tedavi merkezlerinde yaşadı. 1888'de us (akıl) sağlığı bozuldu, ölene kadar öyle kaldı.

Wagner'e tutkuyla hayrandı. Fakat onunla çok Hıristiyancı ve dünyadan el çekme düşüncesiyle çok dolu bulduğu *Parsifal* dolayısıyle kavga etti. Kavgadan sonra Wagner'i şiddetle eleştirmeğe girişti ve eleştirisini Wagner'in Yahudi olduğunu iddiaya kadar götürdü. Bununla birlikte onun genel görüşü Wagner'in *Ring*'indeki görüşüne çok yakın kalmıştır. Nietzsche'nin üstün insanı Siegfried'e çok benzer. Sadece üstün insan fazla olarak Grekçe bilir o kadar. Acayip görünebilir bu. Fakat hata benim değil. Ne yapalım!

Nietzche bilinçli olarak, romantik değildi. Sık sık romantikleri eleştirirdi hem de şiddetle. Bilinçli olarak Hellenci görüşü benimsemişti.

Fakat ondaki Orpheusçu öğeyi çıkartarak. Pythagoras dışında, Sokrates-öncesi filozoflara hayrandı. Herakleitos'a büyük yakınlığı vardı. Aristoteles'in yüce ruhlu (ali-cenap) kişisi Nietzsche'nin «soylu» dediği kişiye çok benzer. Fakat Sokrates'ten itibaren, Grek filozoflarını daha öncekilere nazaran küçük görür. Basit aileden geldiği için bağışlayamadığı ve «Roturier» adını verdiği Sokrates'i, soylu Atina gençlerini demokratik ahlaksal eğilimle bozduğu için suçlar.

Platon'u özellikle ruh yüceltimi konusundaki beğenisi (zevki) dolayısıyle kınar. Bununla birlikte Platon'u kınamaktan da hoşlanmaz ve onu mazur göstermek için belki Platon'un içtenli (samimi) olmadığını, erdemi sadece aşağı sınıfları zabt-u rabt altında tutma aracı olarak öğütlediğini söyler. Bir vesileyle Platon'dan «büyük bir Cagliostro» diye söz eder. Demokritos'la Epikuros'u beğenir.

Epikuros sevgisi, Lukretius'a hayranlık biçiminde yorumlanmadıkça mantıksız görünür.

Ölçümleneceği (tahmin edileceği) gibi Kant hakkında bir düşünceye sahiptir. Kant'a «Rousseau stilinde ahlâksal fanatik» adını verir.

Romantikler hakkında giriştiği eleştirilere karşın onlara çok şey borçludur. Byron'unkine benzeyen aristokratik anarşizm görüşü gibi. Bu bakımdan Nietzsche'nin Byron'a hayranlık duymasına şaşmamalı.

Nietzsche, esasında uyuşkun olmayan iki değer takımını birleştirmeğe girişir.

Bir yandan insafsızlığı, savaşı ve aristokratik onuru (gururu) beğenir; öte yandan felsefeyi, edebiyatı, sanatı, özellikle müziği sever.

Tarihsel olarak bu değerler rönesansta yan yana yaşamıştı. Bologna için çarpışan ve Michelangelo'ya işveren Papa İkinci Julius, Nietzsche'nin, hükümetleri denetler durumda görmek isteyeceği türden bir kişiydi.

Nietzsche'yi, Machiavelli'yle, aralarındaki önemli ayrılıklara karşın karşılaştırmak doğaldır. Onlar arasındaki ayrılıklar şöyle sıralanabilir:

Machiavelli, kanıları kamu işiyle yakın ilişkide ve çağıyle uyuşkun olan bir iş adamıydı. Pedantik ya da sistematik değildi. Pek de tutarlı bir bütün olmayan siyaset felsefesine sahipti.

Nietzsche'yse tersine bir profesör, kitaplarla haşır-neşir bir kişi, zamanın siyasal ve ahlaksal eğilimlerinde egemen görülenlere bilinçli olarak karşı çıkan bir filozoftu.

Bununla birlikte, benzerlikler derindir.

Nietzsche'nin siyasal felsefesi Hükümdar'ınkine benzer (*Konuşmalar*'ınkine değil). O felsefe, işlenmiş ve geniş bir alana uygulanmıştır. Nietzsche olsun, Machiavelli olsun, erk'i (iktidarı) hedef alan ve özellikle Hıristiyanlığa karşıt bir felsefedir. Nietzsche'ninki bu açıdan daha belirgindir.

Caesar Borgia, Machiavelli için ne idiyse, Napoleon Nietzsche için oydu. Küçük muhaliflerince yenilgiye uğratılmış büyük bir adamdı kısası.

Nietzcshe'nin dinleri ve felsefeleri eleştirisi bütünüyle ahlaksal gereklerin etkisindedir. O, belki haklı olarak sadece aristokratik bir azınlık için olanaklı olduğuna inandığı niteliklere hayranlık duyar; doğruluğun birkaç kişinin yükselmesine araç olması gerektiğini, bağımsız mutluluk ve onat savına (refah iddiasına) sahip görülemeyeceğini savunur.

Nietzsche, sıradan insansal kişilere kişilerin «bungled and botched» olduğuna işaret eder ve eğer büyük bir adamın ortaya çıkması için gerekliyse, onların eziyet çekmesine itiraz etmez. Böylece 1789'dan 1815'e kadar olan dönemin bütün önemi Napoleon'da toplanmıştır.

«Devrim Napoleon'u olanaklı kılmıştır. Onun haklı bulunması için nedendir bu. Eğer sonucu böyle bir ödül olacaksa bütün uygarlığımızın anarşik yıkılışını isteyebilirdik de. Napoleon ulusçuluğu olanaklı duruma getirdi. Ulusçuluğun mazereti budur işte.»

Bu çağın yüksek umutlarının tümü Napoleon'dan gelmedir.

Nietzsche kendisini paradoksal olarak ve geleneksel okuyucuyu sarsma görüşüyle dile getirmekten hoşlanmaktadır. O bunu, «iyi» ve «kötü» sözcüklerini sıradan (alelade) içerikleriyle kullanarak ve sonra «kötü»yü «iyi»ye yeğ tuttuğunu söyleyerek yapar. Onun *İyi ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtı, gerçekte okuyucunun iyi ve kötü olana değgin kanılarını değiştirmeğe yönelir fakat bazı zamanlar dışında «kötü»yü övdüğünü «iyi»yi kötülediğini itiraf eder.

Niezcshe sözgelimi, iyinin utkusunu (zaferini) ve kötünün ortadan kalkmasını hedef almayı bir görev saymanın yanlış olduğunu söyler. Bu görüş, İngiliz görüşüdür ve «kalın kafalılığın, John Stuart Mill'in» tipik örneğidir. John Stuart Mili, Nietzsche'nin özellikle küçük gördüğü bir kişidir.

Onun için şunu söyler Nietzsche:

«'Bir insan için doğru olan bir başkası için de doğrudur', 'başkalarına, sana yapılmasını istemediğin neni (şeyi) yapma' diyen

insandan iğreniyorum. Bu gibi ilkeler, *karşılıklı hizmetler konusunda* insan trafiğini kurmakta başarısız kalacaktır. Böylece her eylem bize yapılan bir şey için peşin ödeme gibi görünecektir.»

«Buradaki varsayım son derece iğrençtir. *Benim eylemlerimle seninki arasında değer bakımından eşitlik* olduğunu doğru kabul etmiştir.» (Bütün aktarmalar Nietzsche'nindir. 'Başkalarına, sana yapmalarını istemediğin neni yapma' ilkesini Mill'den önce birinin ortaya koyduğunu anımsar gibiyim.)

Geleneksel türe karşıt olarak, gerçek erdem herkes için değildir, fakat aristokratik bir azınlığın öz çizgisi (karakteristiği) olarak kalacaktır. Kazançlı ya da uz görülü değildir o. Kendisinin sahip olduğunu başkalarının sahip olduğundan ayırır. Düzene karşıdır, kendisinden aşağı aşamada olanlara zarar vermez.

Yüksek kişiler için kütlelere savaş ilan etmek demokratik eğilimlere karşı direnmek gereklidir. Zira bütün yönlerde orta halli kişiler, kendilerini efendi durumuna getirmek üzere el ele vermektedirler.

«'Halkı ya da kadınları' ön plana çıkaran, pohpohlayan, okşayan her nen, herkese oy hakkı, yani 'aşağı kişiler'in egemenliği lehine iş görür.

İnsanları baştan çıkaran, kadınları ilginç duruma getiren Rousseau'ydu. Sonra Harriet Beecher, Stowe ve köleler, sonra işçilerin ve yoksulun şampiyonluğunu yapan sosyalistler geldiler. Bütün bunlar, savaşılması gereken kişilerdir.

Nietzsche ahlâkı herhangi bir sıradan anlamda aldırmazlık, kendi hesaplarına gömülme ahlâkı değildir. O Sparta disiplinine ve önemli sonlar için acıya katlanmak kadar acı verme yeteneğine ve her nenin üstünde istemin (iradenin) güç sahibi olduğuna inanır:

«Ortaya koyabileceği direnme ve dayanabileceği acı, işkence niceliği açısından bir istemin *gücünü* deniyorum. İstemin, o acı ve işkenceyi, nasıl kendi çıkarına çevireceğine bakıyorum. Varlığın acılık ve kötülüğüne kınama parmaklarıyle işaret etmiyorum. Fakat yaşamın bir gün olduğundan daha kötü ve daha büyük acıyle dolu olabileceği umuduyle kendimden geçiyorum.»

Nietzsche, acıma duygusunu, savaşılması gerekli bir güçsüzlük saymaktadır.

«Disiplinle ve milyonlarla salağı ortadan kaldırarak geleceğin insanını kalıba dökecek ve ortadan kaldırma işlemi sırasında acı çekenleri görüp

yıkılmayacak emsali görülmemiş korkunç bir *büyüklük enerjisine* ulaşmaktır erek.»

O, büyük savaşlar dönemini adeta sevinçle ölçümlemiş (tahmin etmiş), beklemiştir. Arpağlığının (kehanetinin) doğru çıktığını görecek kadar yaşasaydı mutlu olur muydu acaba?

Bununla birlikle devlete tapınmaz Nietzsche. Böyle bir tapınmadan uzaktır. Tutkulu bir bireycidir, kahramanlığa inanır. Bütün bir ulusun sefaleti büyük bir bireyin eziyet çekmesinden daha az önemlidir der:

«Bu küçük insanların felaketleri, kudretli kişilerin duyguları dışında bir anlam taşımaz.»

Bir ulusçu olmayan Nietzsche Almanya'ya aşırı bir hayranlık göstermiştir. Yeryüzünün efendisi olacak uluslararası yönetici bir ırk ister.

«Güçlü felsefe adamlarının ve sanatçı tiranların isteminin binlerce yıla damga basacağı en sert disipline dayanmış yeni geniş bir aristokrasi.»

Nietzsche, Almanya'nın, özümleyeceği kadar çok Yahudi içerdiğini ve artık da Yahudi akınını durdurması gerektiğini düşünmesine karşın, kesin bir Sami karşıtı değildir. Yeni Ant'ı beğenmez, eski Ant'tan en süslü hayranlık sözleriyle söz eder. Mamafih Nietzsche'nin hakkını vermelidir. Onun, genel ahlaksal görüşüyle ilişkisi olan modern gelişmeler, açıkça dile getirdiği kapılara ters düşmüştür.

Nietzsche ahlakının iki uygulaması dikkate değer. Bu uygulamalardan ilki kadınları küçük görmek, ikincisi Hıristiyanlığı acı acı eleştirmektir.

KADINLARI KÜÇÜK GÖRMEK

Kadınlara lanet etmekten bıkmamış yorulmamıştır, Nietzsche. Düzme Peygamber gibi yazdığı *Böyle Dedi Zerdüşt* adlı kitabı, kadınların henüz dostluğa yetenekli olmadıklarını, zira henüz, kedi, kuş, ve haydi haydi inek olmaktan öteye geçemediklerini söyler.

«Erkekler savaş eğitimi görecek, kadınlarsa savaşçıların gönlünü eğlendirecektir. Başka her şey aptallıktır.»

Savaşçının gönlünü eğlendirmesi, eğer Nietzsche'nin çok vurgulu özdeyişine (aphorism) güvenilebilirse biraz tuhaftır.

«Bir kadınla birlikte olmaya mı gidiyorsun? Kamçını unutma».

Kadınlara karşı aynı ölçüde küçümser havadaysa da bu kadar kaba değildir. *Erk (İktidar) Yolunda İstem* adlı yapıtında:

«Belki daha nazlı, daha ince, daha esiri yaratıklar olarak zevk alırız kadınlardan. Ergileri (zihinleri) sadece dans, saçmalık ve ıvır zıvır ve süslenip püslenme düşüncesiyle dolu olan yaratıklarla karşılaşmak ne biçim iştir. Kadınlar er kişilerce zabt-u rabt altında tutuldukları sürece bu çekiciliklere sahiplerse de bağımsızlıklarını kazanır kazanmaz çekilmez olurlar.»

Kadınlar her gergin ve derin erkek ruhunun neşesi olmuştur.

«Utanmak için çok nen vardır kadında. Ukalalık, yüzeydenlik, öğretmen havası, küçük hesaplar, frensizlik, şimdiye kadar erkek korkusunun egemenliğinde kalmış ve gerçekten çok iyi baskı altında tutulmuş olan boşboğazlık...»

Böylece, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, kadını doğulular gibi mal saymamak gerektiğini söyler. Onun kadını küçümsemesi apaçık doğruluk olarak görülmüş ve tarihten ya da kendi deneyiminden türetilen belgiyle (delille) desteklenmiş değildir. Onun kadınlarla ilgili deneyimi kardeşine özgü kalır sadece.

Nietzsche’nin Hıristiyanlığa karşı duruşu onun «köle ahlaklılığı» adını verdiği bir ahlakı kabul edişinden doğar. Onun kanıtlarıyle, devrimden önce yaşayan Fransız philosoph’larının kanıtları arasındaki karşıtlığı gözlemek ilginçtir.

Fransız philosoph’ları Hıristiyan dogmasının doğru olmadığını; Hıristiyanlığın Tanrı’nın istemi olduğuna karşı verilen nene baş eğmeyi öğrettiğini; hâlbuki kendilerine saygı gösteren insansal varlıkların herhangi bir yüksek güç önünde eğilmemesi gerektiğini; Hıristiyan kiliselerinin tiranların müttefiki olduğunu, özgürlüğü yadsımak (inkâr etmek), yoksulun imanını gevretmek üzere demokrasi düşmanlarına yardım ettiğini iddia ediyorlardı.

Nietzsche Hıristiyanlık ya da başka bir dinin metafizik doğruluğu konusu üzerinde durmadı pek. Hiç bir dinin gerçekte doğru olmadığını savunuyor, bütün dinlerin tamamen toplumsal sonuçlarına göre yargı veriyordu. Tanrı’nın varsayılan istemine baş eğme konusunda philosoph’larla uyuşuyor, fakat o istemin yerine, dünyadaki «sanatçı-tiran»ların istemini geçiriyordu.

Bu üstün kişiler dışında kalan insanların bir nene baş eğmesi yerindedir. Fakat bu baş eğme Hıristiyan Tanrısı’na karşı olmayacaktır.

Hıristiyan Tanrılarının tiranların müttefiki ve demokrasinin düşmanı oluşu da gerçeğe aykırıdır.

Fransız devrimi ve sosyalizm ona göre Hıristiyanlık ruhuyle özdeştir. Bütün bunlara aynı nedenle karşı durur Nietzsche: Yani tüm insanları hangi açıdan olursa olsun eşit olarak görmemesi dolayısıyle.

Budistlik ve Hıristiyanlık, bir insanla başkası arasındaki herhangi bir bitimsel (nihaî) değer ayrımını yadsımaları (inkâr etmeleri) anlamına «hiççi»dir (nihilist'tir). Fakat Budistlik her ikisi için de itiraza daha az açık olandır. Hıristiyanlık kokuşmuş, artık öğelerle dolu, cinsi bozuk bir dindir. Onun itici gücü ayak takımının isyanıdır.

Yahudilerle başlamıştır bu isyan ve Hıristiyanlığa namussuz Sanctus Paulus gibi «kutsal saralılar»ca aktarılmıştır. Yeni Ant bütünüyle iğrenç bir insan türünün İncilidir.

Hıristiyanlık var olmuş en öldürücü, en aldatıcı yalandır. İleri gelen hiç kimse Hıristiyan idealini temsil etmemiştir. (Plutarcos'un *Yaşantılar* adlı kitabındaki yiğit kişilere bakılabilir.) Hristiyanlık «onur, uzaklığın acısı büyük sorumluluk, taşkın tinler (ruhlar) görkemli animalizm, savaş ve fetih içgüdüleri, tutkunun Tanrılaştırılması, intikam, hiddet, tad düşkünlüğü, macera ve bilgi»nin değerini hayırlaması açısından kınanmalıdır.»

Bütün alındı işareti (iktibas işareti) içindekiler iyidir ve onların hepsini Hıristiyanlık kötülemiştir.

Hıristiyanlık insanların tinini (ruhunu) terbiye etmeyi amaç alır. Yanlıştır bu. Vahşi bir canavarın terbiye sırasında kaybolan bir görkemi (haşmeti) vardır. Dostoyevsky'nin ele aldığı suçlular ondan iyiydi. Çünkü, kendilerine daha çok saygı göstermekteydi.

Folie circulaire (dönel ahmaklık) adını verdiği nedamet ve kurtuluş düşünceleriyle midesi bulanmıştır Nietzsche'nin. Kendimizi insan davranışı hakkındaki bu düşüncelerden sıyırmak güçtür:

«Kendimizi canlı canlı kesme ve çarmıha germe yolundaki iki bin yıllık alışkanlığı miras almışız.»

Pascal hakkında, Hıristiyanlığa karşı itirazlarını en iyi biçimde dile getirdiği belagatlı bir yazı yazmıştır Nietzsche. Aktarılmağa değer.

«Nedir Hıristiyanlıkta bizim mücadele ettiğimiz? Hıristiyanlığın güçlüyü yıkmasına onun tinini çökertmesine, yorgunluk ve güçsüzlük anlarını istismar etmesine gururla kendilerine güvenmelerini sıkıntı ve vicdan azabına çevirmesine karşıdır bu savaş. Hıristiyanlığın en güçlü

içgüdüleri zehirlemesine hastalık ve güçsüzlük aşılamasına, insanların kendilerini karakterlerine karşı çıkaracak derecede küçümsemesine, alçaltmasına; ve dinin insanlara, onları çökertecek hastalık bulaştırmasına karşı savaşacağız. Bu korkunç mahvolma yolunun en ünlü örneği Pascal'dır.»

Hıristiyan azizinin yerine Nietzsche, hiç de evrensel tipi bulunmayan, fakat yönetici bir aristokratik olan «soylu» dediği bir kişinin geçmesini arzu eder «Soylu» kişi zulmedebilecek ve sırası düştükçe kabaca cinayet sayılan suçu işleyebilecek; görevini, sadece eşitlerine karşı uygulayabilecekti. «Soylu» kişi sanatçıları, şairleri ve bir hünere sahip olanları koruyacaktır. Sadece bir nen (şey) yapmayı bilenlerden daha yüksek bir mertebenin üyesi gibi uygulıyacaktır koruma işini.

Soylu kişi savaşçılardan, uğruna savaştığı çıkarlarla ölümü çağrıştırmayı birtakım insanları feda etmeyi, davasını insanlara acımayacak denli ciddiye almayı, amansız bir disiplin uygulamayı, savaşta şiddet ve kurnazlığa başvurmayı öğrenecektir.

«Soylu», aristokratik üstünlükte zalimliğin oynadığı rolü kabul edecektir: «Bizim yüksek ekin (kültür) adını verdiğimiz hemen her nen *zalimliği* yoğunlaştırma ve spiritüel duruma getirmeye dayanır..» O kişi esasında kudret yolundaki istemin somutlanmasıdır.

NİETZSCHE'NİN ÖĞRETİLERİ HAKKINDA NELER DÜŞÜNECEĞİZ?

Nietzsche'nin öğretileri hakkında neler düşüneceğiz? Ne dereceye değin doğrudur onlar? Bir ölçüde yararlı mıdırlar? Nesnel bir nen içerirler mi? Yoksa sakat bir insanın güç elde etme yolundaki fantazilerinden mi ibarettirler?

Nietzsche'nin büyük bir etki yapmış olduğu yadsınamaz (inkâr edilemez). Fakat, edebî ve artistik ekine (kültüre) sahip insanlar arasında değildi Nietzsche'nin gelecek hakkındaki arpağlıklarının (kehânetlerinin) liberallerin ya da sosyalistlerin arpağlıklarına bakıldığında daha doğru çıktığı kabul edilmelidir. Eğer Nietzsche, sadece sayrılığın (hastalığın) belirtisiyse, sayrılık modern dünyada çok geniş ölçüde yayılmış olmalıdır.

Bununla birlikte onda sadece megalomani olarak silkip atılacak çok nen vardır. Spinoza'dan söz ederken şöyle der sözgelimi:

«Bu sayrı (hasta) tarik-i dünya maskarası ne denli kişisel çekingenlik ve azizlik numarası yapmıştır.» Tıpatıp aynı nen Nietzsche hakkında söylenebilir. Hem de daha az çekinceyle. Ayakta gördüğü düşlerde o, bir profesör değil bir savaşçıdır. Onun takdir ettiği bütün insanlar süel (askeri) kişilerdir.

Nietzsche'nin kadınlar hakkındaki düşünceleri, her erkek gibi, onlara karşı heyecanının nesnel duruma getirilmesidir. Açıkça bir korku heyecanının. «Kırbacını unutma» demişti. Fakat kadınların onda dokuzu onun elinden alabilirdi kırbacı. Biliyordu o bunu. Dolayısıyle kadınlardan beğeni (zevk) aldı ve yaralanmış boş-onuru'nu nazik olmayan görüşlerle tedavi etti.

Hıristiyan sevgisini küçümser Nietzsche. Çünkü onun korkudan doğmuş olduğunu düşünür. Ben, komşumun bana zarar vereceğinden korkuyorum. Bu nedenle onu, kendisini sevdiğim konusunda temin ediyorum. Eğer ben daha kuvvetli ve cesur olaydım, açıkça ona karşı doğallıkla duyduğum küçümsemeyi kolayca açığa vuracaktım.

Bir insanın, gerçekten evrensel sevgi duymasını olanaklı saymaz Nietzsche. Çünkü kendisi azametli bir kayıtsızlık perdesi altında gizleyeceği hemen hemen evrensel bir nefret ve korku hisseder.

Onun «soylu» kişisi (hayalinde kendisidir o) bütünüyle duygudaşlıktan (sempatiden) yoksun, kaba, merhametsiz, zalim, sadece kendi erkiyle (kudretiyle) ilgili bir kişidir.

Öyle nenler yapacağım, ki
Ne olduklarını
Henüz bilmem, ama
Onlar
Yeryüzünün dehşeti olacak
Kendi payıma

Nietzsche felsefesinin özü budur işte.

Onun üstün insanına bağışladığı güç tutkusu (kudret hırsı) bir korkunun sonucudur. Komşularından korkmayanlar onlara eziyet etme gereğini duymazlar. Korkuyu fethetmiş olanlar Nietzsche'nin «sanatçı-tiran»ının çılgın niteliklerine sahip olmazlar.

Yürekleri kaçınılmaz saray devriminin yüküyle doluyken müzikten ve toplu öldürmeden («katl-i am»dan) hoşlanan Nietzsche'nin sanatçı-tiran «Neron'ları»nın sahip olduğu niteliklere sahip olmayacaktır korkuyu fethetmiş kişiler. Ben kısmen Nietzsche öğretisinin sonucu olarak gerçek dünyanın böyle bir kara-düş'e (kâbusa) benzer olduğunu yadsıyacak değilim. Fakat bu, dünyayı daha az dehşetli yapmak için bir neden değildir.

Nietzsche'nin yazdıklarına tastamam uygun bir Hıristiyan ahlakı olduğu kabul edilmelidir. Pascal ve Dostoyevsky (Nietzsche'nin kendi başvurduğu örnekler) erdemlerinde aşağılık bir nene (şeye) sahiptir. Pascal muhteşem matematik zekâsını Tanrı'sına kurban etti. Böylece, bir barbarlık yüklemiş oldu Tanrı'ya. Barbarlık, Pascal'ın sayrısal (marazi) acılarının kozmik biçimde değişmesiydi.

Kendine özgü gururuyle bir şey yapacağı yoktu Dostoyevsky'nin. Nedamet duymak ve günah çıkarma zevkini tatmak için günah işleyecekti o.

Böyle sapmaların, Hıristiyanlığa karşı bir suçlama olarak ne ölçüde ortaya çıkarılacağı sorunundan söz etmiyorum. Fakat, Dostoyevsky türü can sıkıntısını küçük görmekte Nietzsche'yle uyuşuyorum. Belli bir doğruluk, onur (gurur) ve dahası, kendini ileri sürmenin, hakkını aramanın, en iyi karakterin öğeleri olduğunda uyuşuyorum. Kökleri korkuda olan hiç bir erdem hayranlık uyandırmaz.

İki tür aziz vardır.

1. Yapısı bakımından aziz.

2. Korku dolayısıyle aziz.

Yapısı bakımından azizin insanlığı kendiliğinden sevişi vardır bir. İyiliği, kendine mutluluk sağladığı için yapışı vardır.

Korku dolayısıyle azizse, bazısının polis yakalar diye hırsızlık yapmaması gibi, cehennem ateşi ya da korkusu olmasa berbat olup çıkacak insandır.

Nietzsche sadece ikinci tür azizi imgeleyebilir (tasavvur edebilir). Öyle korku ve nefret doludur ki Nietzsche, insanlık sevgisi olanaksız görünür ona. Üstün bir insanın olanca korkusuzluğu ve inatçı onuruna (gururuna) sahip olan birinin, sadece, canı istemediği için acı çektirmeyebileceğini asla düşünememiştir Nietzsche. Lincoln'un korku ya da cehennem dolayısıyle davrandığı varsayılabilir mi hiç? Yine de Nietzsche için Lincoln aş ağılık ve Napoleon görkemlidir (muhteşemdir).

BELLİ BAŞLI AHLAKSAL SORUN

İmdi Nietzsche'nin ortaya koyduğu belli başlı ahlaksal sorunu ele almak kalıyor geriye: Ahlakımız aristokratik mi olmalı, yoksa bir anlamda tüm insanları aynı biçimde mi ele almalı?

İmdi dile getirdiğim gibi, çok açık bir anlamı olmayan bir sorundur o. İlk adım, çıkışı daha kesin duruma getirmektir.

Önce, aristokratik ahlakı aristokratik siyasal kuramdan ayırmalıyız. Bentham'ın «En büyük sayı en büyük mutluluktur» ilkesi demokratik bir ahlaka sahiptir. Fakat o, genel mutluluğun aristokratik bir hükümet biçimince ileri sürülen en iyi nen olduğunu düşünebilir.

Nietzsche'nin durumu bu değildir. O, halkın genel mutluluğunun kendi içindeki iyiliğin parçası olmadığını savunur. Bütün iyi ya da kötü olan, kendi içinde sadece birkaç üstün kişide bulunur. Başkalarına olup bitenler hesap dışıdır.

Daha sonraki sorun şudur:

Üstün birkaç kişi nasıl tanımlanacaktır? Uygulamada üstün azınlık genellikle algan (fatih) bir ırk ya da miras kalan aristokrasinin ürününü almıştır. Aristokrasiler, genellikle hiç değilse kuramda fatih ırkların torunlarıdır. Sanırım Nietzsche bu tanımı kabul edecektir. Kendisi. «İyi bir aileden doğmadıkça bir ahlâklılık mümkün değildir. Soylu kast başlangıçta barbardı. Fakat insanın yükseğe doğru attığı her adım, aristokratik toplumdan gelmedir» diyor.

Nietzsche'nin aristokratların üstünlüğünü doğuştan mı, yoksa eğitim ve çevreden mi gelir saydığı belli değildir. Eğer o üstünlük eğitim ve çevredense başkalarının da varsayım gereği eş ölçüde nitelikli olması gerekli yararlardan, onların yoksun bırakılmasını savunmak güçtür. Böylece Nietzsche'nin, algan (fatih) aristokrasileri ve onların torunlarını, daha küçük derecede de olsa insanların evcil hayvanlara üstün olması gibi, uyruklarına biyolojik yönden üstün tuttuğunu kabul edeceğim.

«Biyolojik olarak üstün» sözcüğüyle neyi erekleyeceğiz? Nietzsche'yi yorumlarken üstün ırkın bireylerinin ve onların torunlarının Nietzsche'nin ereklediği anlamda «soylu» olmasının daha çok belkili (muhtemel) bulunduğunu göz önüne alacağız. O bireyler, daha büyük istem gücüne, daha büyük yiğitliğe, güç yönünde daha büyük itkiye, insanlara

karşı daha az duygudaşlığa (sempatiye) daha az korkuya, daha az nezakete sahiptir.

NİETZSCHE AHLAKI

İmdi, Nietzsche ahlakını dile getirebiliriz. Sanırım aşağıdaki satırlar o ahlâkın dürüst bir çözümlemesidir (analizidir):

Savaştaki galipler ve onların torunları, yenilgiye uğrayanlardan genellikle biyolojik olarak daha üstündür. Böylece, onların bütün güce sahip olmaları ve işleri tüm, kendi çıkarlarına çekip çevirmeleri *istenir* bir niteliktir.

Burada, yine *istenir* lafını gözden geçirmek gerekir. Nietzsche felsefesinde istenir olan nedir? Dışardan bir kişi, Nietzsche'nin «istenir» dediğinin onun istediği nen olduğunu düşünür. Bu yorumla Nietzsche öğretisi daha basit ve namusluca tek tümce (cümle) halinde özetlenebilir:

«Atinanın Perikles ya da Floransa'nın Medici çağında yaşamak isterdim.»

Fakat, bu bir felsefe değil, belli bir birey hakkında biyografik bir olgudur. «İstenir» sözcüğü «benim yönümden istenir» demek değildir. O sözcük gölgeli de olsa evrensel nitelikte bir yasa koyma niteliğine sahiptir.

Bir Tanrıcı, istenir olanın Tanrı yönünden arzulanır şey olduğunu ileri sürebilir. Fakat Nietzsche bunu söyleyemez. O, iyi olanı ahlâksal sezgiyle bildiğini söyleyebilirdi. Fakat bunu da söylemeyecektir. Çünkü o çok Kantçı bir deyiştir. Onun diyeceği «istenir» sözcüğünün genişletilmişi olarak şudur:

«İnsanlar benim sözlerimi okuyacaksa, onların belli bir yüzdesi paylaşacaktır toplumun kuruluşu hakkındaki isteklerimi. Felsefemin kendilerine vereceği enerji ve azimle bu insanlar kent soyluluğu (aristokrasiyi) kentsoylu (aristokrat) olarak kendi başlarına ya da dalkavuklarla koruyup eski biçimine çevirebilir. Bu yolda onlar, halkın hizmetçisi olarak yaşayacakları yaşamdan daha tamını sürdürmeyi başaracaklardır.»

Nietzsche'de başka bir öğe daha vardır. «Kaba bireycilerdin sendikalara karşı giriştiği karşı duruşa çok benzer bir karşı duruştur bu. Herkesin herkese karşı savaşında, galip Nietzsche'nin hayran olduğu belli niteliklere sahip olabilir. Cesaret, olanak yaratma ve istem gücü gibi.

Kentsoylu niteliklerine sahip olmayan insanlar (büyük çoğunluğu biçimler onlar) bir araya geldiğinde bireysel aşağılıklarına karşın başarı kazanabilirler.

Kentsoylulara karşı girişilen bu kolektif canaille'da Hıristiyanlık, Fransız devriminin savaşçı cephe olması gibi ideolojik cephedir. Böylece, bireysel olarak güçsüzler arasındaki her türlü birliği, kuvvetlinin birleşik gücü, kudretinin ağır basmamaları için hoş görmemelidir.

Öte yandan, halkın sert ve kaba öğeleri arasındaki birliği de geliştirmeğe çalışmalıyız. Böyle bir birliğin yaratılmasına doğru ilk adım, Nietzsche felsefesini öğütlemektir. Ahlak ve siyaset arasındaki ayrımı sürdürmenin kolay olmayacağı görülecektir.

Benim kesinlikle yaptığım gibi, Nietzsche ahlakına ve siyasetine karşı kanıtlar bulmak istediğinizi varsayın. Neler bulabiliriz?

Ağırlığı olan edimsel (pratik) kanıtlar vardır. Nietzsche'nin, ereğine varma çabasının gerçekte bütünüyle ayrı bir neni (şeyi) ortaya çıkaracağını gösteren kanıtlar. Doğuştan kentsoyluluğun (aristokratlığın) kredisi kalmamıştır bugün. Uygulanabilir tek kentsoyluluk biçimi Faşist ya da Nazi partisi gibi kuruluşlardır. Böyle bir kurum muhalefete yol açar ve belkilikle (muhtemelen) savaşta yenilgiye uğratılır. Fakat eğer yenilgiye uğratılmazsa, çok geçmeden polis devleti olur çıkar. Yöneticilerin su-i kasd korkusu içinde ve kahramanların temerküz kamplarında yaşadığı polis devleti.

Böyle bir toplulukta inanç ve onur gevşeyerek yavanlaşır, üstün insanlar ve kentsoyluluğu denen nen korkudan titreyen ödlekler kliği olur çıkar.

Mamafih bunlar zamanımızın kanıtlarıdır. Onlar kentsoyluluğun (aristokrasinin) tartışılmadığı dönemde iyi görülmedi. Mısır hükümeti binlerce yıl Nietzsche'ci ilkelere göre yönetildi. Hemen bütün büyük devletlerin hükümetleri, Amerikan ve Fransız devrimlerine değin kentsoyluydu (aristokratikti).

Böylece, demokrasiyi böyle uzun ve başarılı bir tarihi olan yönetim biçimine yeğ tutmak için iyi bir neden olup olmadığını; ya da biz siyaset değil felsefe üzerinde durduğumuza göre Nietzsche'nin kent-soyluluğu desteklediği bir ahlakı hayırlayacak (reddedecek) bir neden bulunup bulunmadığını kendimize sormak zorundayız.

Siyasala karşıt olarak ahlaksal sorun bir duygudaşlık (sempati) sorunudur. Duygudaşlık, başkalarının acılarıyle mutsuz olmak anlamına bir

uzanıma değin, insan varlıkları için doğaldır. Küçük çocuklar başka çocukların ağladığını görünce ağlarlar. Fakat, bu duygunun gelişmesi ayrı kişilerde çok değişiktir. Bazısı, başkasına eziyet etmekten beğeni (zevk) alır. Buddho gibi başkaları canlı bir varlık acı çektikçe mutlu olamayacağını duyar.

Çok kişi, insanlığı duygusal olarak dost ve düşman diye ikiye ayırır. Öncekine karşı sempati, sonrakine karşı antipati duyar. Hıristiyanlık ya da Buddho'culuk ahlakı evrensel sempatide duygusal bir temele sahiptir. Nietzsche ahlakıysa bütün duygudaşlığın yokluğuna. (Çok kez duygudaşlığa karşı öğüt veren Nietzsche'nin kendi ilkelerine uymakta hiç bir güçlüğü yoktur.)

Sorun şudur: Eğer Buddho ve Nietzsche karşılaşsaydı, yansız (tarafsız) bir dinleyiciyi çekecek herhangi bir kanıt ortaya koyabilirler miydi? Siyasal kanıtlar düşünmüyorum. Onların, Hiob'un birinci kitabının ilk konusundaki gibi, Tanrı katına çıktıklarını ve Tanrı'ya yaratacağı dünya hakkında öğütler verdiklerini düşünebiliriz. Acaba ne derlerdi? (Hiob eski İsrail'de zenginlik simgesiydi. İsrail'in en güçlü şairlerinden biri Hiob adına dinsel ve ahlaksal konuların işlendiği bir dizi kitap yazmıştır.)

BUDDHO TANRI'YA NE DİYEBİLİR?

Buddho cüzamlılardan, kimsesiz, sefil, yoksul olanlardan, ağrıyan organları dolayısıyle eziyet çeken azıcık gıdayla zar zor yaşayabilen, savaşta yaralanan, ağır eziyet çekerek ölenlerden; zalim koruyucular yönünden kötü işlem gören yetimlerden; başarısızlık ve ölüm düşüncesine kapılmış başarılı kişilerden söz ederek işe girişir. Bütün bu üzüntü yükünden kurtuluş yolunun bulunmasını ister ve o yolun sadece sevgiden geçtiğini söyler.

NİETZSCHE TANRIYA NE ÖGÜT VERİR?

Söze karışmasını ancak Tanrı'nın engelleyebildiği Nietzsche sıra kendisine gelince top gibi patlayacaktır:

«Bre nabekâr! Sert bir yaratık olmayı öğrenmelisin! Çerden çöpten insanlar eziyet çekiyor diye nanemolla mı olmalı? Enti-püften yaratıkların canı acıyor diye burnunu çekmenin âlemi var mı? Büyük insanların acısı karşısında dır dır etmek neye yarar? Sudan yaratıkların acısı sudandır.

Büyük insanlarınsa büyük. Büyüklerin acısına acınmamak gerekir. Onlar soylu acılardır. Senin idealin salt olumsuz. Acı ortadan kalksın istiyor. Hâlbuki yoklukta ortadan kalkar o. İnsanlar var oldukça olacaktır.»

«Hâlbuki benim ideallerim olumludur. Ben Alkibiades'e, imparator İkinci Frederich'e ve Napoleon'a hayranım. Bu gibi insanlar uğruna sefalet çekmeğe değer. Sana söylüyorum Tanrı. Yaratıcı sanatçıların en büyüğü olarak, artistik itkilerini, bu zavallı psikopatın soysuz ve korkak saçmalıklarına kurban etme.»

Ölümünden beri cennet saraylarında tarih öğrenmiş olan ve bilgiyi beğeni (zevk) gözüyle gören, insanların o bilgiyi kullanış biçimine üzülen Buddho serinkanlı bir efendilikle:

«Yanılıyorsunuz Profesör Nitzsche» der.

«İdealimin salt olumsuz olduğunu düşünmekle yanılıyorsunuz». «Onun olumsuz bir öğe içerdiği doğrudur. Acının ortadan kalkmasının içerdiği; fakat ek olarak, sizin öğretinizdeki kadar olumlu bir yana da sahip olduğu doğrudur. Ben her ne kadar, üstün insanlar ve kentsoyluluğu denen nen korkudan titreyen ödlekler kliği olur çıkar.

Mamafih bunlar zamanımızın kanıtlarıdır. Onlar, kentsoyluluğun (aristokrasinin) tartışılmadığı dönemde iyi görülmedi. Mısır hükümeti binlerce yıl Nietzsche'ci ilkelere göre yönetildi. Hemen bütün büyük devletlerin hükümetleri, Amerikan ve Fransız devrimlerine değin kentsoyluydu (aristokratikti).

Böylece, demokrasiyi böyle uzun ve başarılı bir tarihi olan yönetim biçimine yeğ tutmak için iyi bir neden olup olmadığını; ya da biz siyaset değil felsefe üzerinde durduğumuza göre Nietzsche'nin kent-soyluluğu desteklediği bir ahlakı hayırlayacak (reddedecek) bir neden bulunup bulunmadığını kendimize sormak zorundayız.

Siyasala karşıt olarak ahlaksal sorun bir duygudaşlık (sempati) sorunudur. Duygudaşlık, başkalarının acılarıyle mutsuz olmak anlamına bir uzanıma değin, insan varlıkları için doğaldır. Küçük çocuklar başka çocukların ağladığını görünce ağlarlar. Fakat, bu duygunun gelişmesi ayrı kişilerde çok değişiktir. Bazısı, başkasına eziyet etmekten beğeni (zevk) alır. Buddho gibi başkaları canlı bir varlık acı çektikçe mutlu olamayacağını duyar.

Çok kişi, insanlığı duygusal olarak dost ve düşman diye ikiye ayırır. Öncekine karşı sempati, sonrakine karşı antipati duyar. Hıristiyanlık ya da

Buddho’culuk ahlakı evrensel sempatide duygusal bir temele sahiptir. Nietzsche ahlakıysa bütün duygudaşlığın yokluğuna. (Çok kez duygudaşlığa karşı öğüt veren Nietzsche’nin kendi ilkelerine uymakta hiç bir güçlüğü yoktur.)

Sorun şudur: Eğer Buddho ve Nietzsche karşılaşsaydı, yansız (tarafsız) bir dinleyiciyi çekecek herhangi bir kanıt ortaya koyabilirler miydi? Siyasal kanıtlar düşünmüyorum. Onların, Hiob’un birinci kitabının ilk konusundaki gibi, Tanrı katına çıktıklarını ve Tanrı’ya yaratacağı dünya hakkında öğütler verdiklerini düşünebiliriz. Acaba ne derlerdi? (Hiob eski İsrail’de zenginlik simgesiydi. İsrail’in en güçlü şairlerinden biri Hiob adına dinsel ve ahlaksal konuların işlendiği bir dizi kitap yazmıştır.)

XI. KONU

YARARCILAR ([2])

Kant'tan Nietzsche'ye değin süren dönem boyunca, Büyük Britanya'daki profesyonel filozoflar Sir William Hamilton hariç, hemen bütünüyle Alman çağdaşlarının etkisi dışında kalmışlardı. Hamilton üzerinde bile hafif etki söz konusuydu.

Coleridge ve Carlyle'ın Kant, Fichte ve Alman romantiklerinin etkisi altında kaldıkları doğrudur. Fakat onlar teknik anlamda filozof değillerdi. Bir kez James Mill'e Kant'tan söz edildiği ve Mill'in Kant'ı şöylece bir incelikten sonra «zavallının ne olduğunu yeterince anlıyorum» dediği anlatılır.

Fakat böyle bir görüş ayrılsaldır (istisnaîdir). Genellikle Almanlar hakkında tam bir sessizlik hüküm sürer. Bentham ve okulu, felsefesini ana çizgileriyle Locke'tan, Harley'den ve Helvetius'tan türetmiştir. Onların İngiliz kökçülüğünün (radikalciliğinin) önderleri ve sosyalizm öğretilerine bilmeyerek yol hazırlayan kişiler olarak önemi siyasal olduğu ölçüde felsefî değildir.

Jeremy Bentham («felsefî köktenciler [radikaller]»in başkanı sayılır) böyle bir eylemin başında bulunacağı umulan bir kişi değildi. 1748'de doğmuştu fakat 1808'e değin köktenci olmamıştı. Korkunç ölçüde utangaçtı. Yabancıların meclisinde bulunduğu zaman heyecandan titrerdi.

Geniş ölçüde yazmış fakat yayınlama zahmetine pek katlanmamıştı. Onun adına yayınlananlar, arkadaşları yönünden adeta aşırılanlardı. Belli başlı ilgisi hukuka karşıydı Bentham'ın. Helvetius ve Beccaria'yı en önemli öncüleri sayardı. Hukuk kuramı aracılığıyle ahlâk ve siyasete de ilgi duymuştu.

Felsefesini iki ilkeye dayandırırdı:

1. «Çağrışım ilkesi».

2. «En büyük mutluluk ilkesi.»

Çağrışım ilkesi üzerinde 1749 yılında Harley durmuştur. Harley'den önce düşüncelerin çağrışımı bir olgu olarak tanınmışsa da söz gelimi Locke yönünden sudan yanlışların kaynağı sayılmıştır. Bentham, Harley'i izleyerek çağrışım ilkesini psikolojinin temel ilkesi yaptı.

Bentham, düşüncelerin ve dilin, aynı zamanda düşüncelerle düşüncelerin çağrışımını kabul eder. Bu ilkeyle ergisel (zihinsel) görünüşlerin belirginci (determinist) bir açıklamasına girişir. Öğreti özce, Pavlov’un deneylerine dayanan modern «koşullu refleks» kuramının aynıdır. Tek önemli ayrım Pavlov’un koşullu refleksinin, fizyolojik düşüncelerin çağrışımının ergisel (zihinsel) olmasıdır.

Böylece Pavlov’un düşüncesi özdekçi (maddeci) bir açıklamaya elverişlidir. Nitekim davranışçılık (behaviorism) ona böyle bir açıklama yüklemiştir. Hâlbuki, düşüncelerin çağrışımı, az çok fizyolojiden bağımsız psikolojiye götürmüştür.

Bilimsel olarak, koşullu refleks ilkesinin eski ilkenin bir gelişimi olduğunda kuşku yoktur. Pavlov’un ilkesi şudur:

«Bir B uyarısı bir C tepkisine yol açsın. Belli bir hayvan B ile birlikte sık sık A uyarımını deneyimlesin. Sonuç olarak, çok kez B olmadığında bile A uyarısı C tepkisine yol açacaktır.»

Eğer A, B ve C yerine düşünceleri koyarsak Plavlov’un ilkesi, düşüncelerin çağrışımı ilkesi olur çıkar.

Kuşkusuz, her iki ilke de bir alanda geçerlidir. Tek tartışmalı sorun, bu alanın uzanımıdır. Bentham ve onu izleyenler Harley’in ilkesinde alanın uzanımını abarttılar (mübalâğa ettiler).

Bentham için psikolojide belirgincilik (determinizm) önemlidir. Çünkü o, bir yasalar derlemesi (külliyatı) ortaya koymak, daha genel olarak toplumsal bir sistem kurmak istemişti. insanları otomatik olarak erdemli kılacak yasalar derlemesi ya da sistem.

Onun ikinci ilkesi olan, en büyük mutluluk ilkesi bu noktada «erdem»i tanımlamak için gerekli olmuştur:

İyi olan, beğeni ve mutluluktur (sözcükler eş-anlamlı olarak kullanılmıştır), kötü olan acıdır. Böylece bir durum eğer beğeni kefesi acı kefesine ağır basıyorsa iyidir. Olanaklı bütün durumlarda acıya karşı en büyük beğeni (zevk) ağırlığına sahip olan durum en iyi durumdur.

Bu öğretide, «yararcılık» adı verilen, verilegelmiş olan yeni hiç bir nen yoktur. O, daha 1725’te Hutcheson tarafından savunulmuştu. Bentham onu Priestly’e yükler. Bununla birlikte, Priestly’nin bu konuda bir sav’ı (iddiası) yoktur. Locke’ta gizil olarak (bilkuvve) mevcuttur bu öğreti. Bentham’ın artamı (meziyeti) öğretinin kendisinde değil, onun çeşitli pratik sorunlara güçlü biçimde uygulamasındadır.

Bentham, sadece iyiliğin genellikle mutluluk olduğunu değil, fakat her bireyin tüm (daima) kendisi için mutluluk olduğuna inandığı neni izlediğini savunur. Böylece, yasa koyucunun işi, kamu çıkarlarıyle özel çıkarlar arasında bir uyuşkunluk sağlamıştır.

Kamu çıkarına hırsızlıktan kaçınacağım. Fakat etkili bir ceza yasasının bulunması sadece kendi çıkarımadır. Böylece ceza yasası, bireysel çıkarların toplum çıkarlarıyle uyuşmasını sağlama yöntemidir. Onun yerindeliğinin nedeni budur.

İnsanlar cinayeti önlemek için ceza yasasıyle cezalandırılır, bir caniden nefret ettiğimiz için değil. Cezanın şiddetli olmasından çok, kesin ve suça karşılık olması önemlidir. Bentham'ın yaşadığı günlerde İngiltere'de küçük suçlara bile ölüm cezası verilirdi. Bunun sonucu olarak jüriler sık sık, cezayı aşırı buldukları için suçlamayı hayırlarlardı.

Bentham, en adi suçlar dışında, ölüm cezasının kaldırılmasını savundu. Kendisi ölmeden önce ceza kanunu o yönde hafifletildi.

Uygar yasanın dört ereği olmalıydı.

1. Gıda,
2. Bolluk,
3. Güvenlik,
4. Eşitlik.

Onun özgürlükten söz etmeyişine dikkat edilmelidir. Gerçekte Bentham özgürlüğe pek az aldırış etmiştir. Fransız devriminden önce geçen büyük Catherine ve imparator Francis gibi iyiliksever otokratlara hayranlık duymuştur. İnsan hakları öğretisini büyük ölçüde küçümsemiş ve insan haklarını apaçık saçma saymıştır.

Fransız devrimcileri «declaration des droits de I'homme»ı (insan hakları bildirisi)ni yayınladıklarında, Bentham onu metafizik bir çalışma olarak nitelendirmişti (ne plus ultra que metaphysique) (metafizikten başka bir nen değil). Bildirinin maddeleri üçe ayrılabilirdi:

1. Anlaşılmaz olanlar.
2. Yanlış olanlar.
3. Hem anlaşılmaz hem de yanlış olanlar.

Bentham'ın ideali, özgürlük değil güvenlikti. «Savaşlar ve fırtınalar bir şey öğrenmek için çok yararlıdır, fakat barışlar ve dinginlikler (sükûnetler) tahammül etmek için.»

Bentham'ın kökcülüğe (radikalliğe) doğru derece derece evriminin iki kaynağı bulunmaktadır:

1. Beğeni (zevk) ve acı hesabından çıkarılmış eşitliğe inanç.

2. Usun Bentham'ca anlaşıldığı biçimdeki hakemliğine baş eğme konusundaki sarsılmaz karar.

Bentham'ın eşitlik aşkı onu, insanların malını çocukları arasında eşit olarak bölmesini savunmaya ve vasiyet özgürlüğüne karşı çıkmağa götürmüştür. Bu sevgi daha sonra monarşi ve miras kalan doğuştan kentsoyluluğa (aristokratlığa) karşı durmaya da yol açmıştır. Onun, us temeli olmadan inanmayı hayırlaması, Tanrı'ya karşı inanç dahil, dini hayırlamasıyle sonuçlanmıştır. Bentham'ın hukuktaki saçmalık ve anormalliklerin tarihsel kaynakları ne denli saygıdeğer olursa olsun onları keskin biçimde eleştirmesine yol açmıştır bu.

Herhangi bir neni geleneksel diye hoş görecek değildi Bentham. İlk gençlik yıllarından itibaren Amerika'daki İngiliz emperyalizmine olsun başka ulasların emperyalizmine olsun karşı çıkmış, sömürgeleri ahmaklık saymıştı.

James Mill'in etkisiyle Bentham edimsel (pratik) politikada yan tutmağa razı oldu. James Mill, Bentham'dan beş yaş daha gençti ve onun öğretilerinin sadık bir ardılıydı. Bentham, Mill'e bir ev tahsis etti (bir zamanlar Milton'un olan bir ev) ve Hindistan tarihinin yazılmasında yardımcı oldu. Bu tarih bitince Doğu Hindistan kumpanyası James Mill'e bir görev verdi. Kumpanya, Başkaldırma'nın sonucu olarak lağvedilene değin, James Mill'in oğluna da iş vermişti.

JAMES MİLL

James Mill, Condorcet ve Helvetius'a büyük ölçüde hayranlık duymuştur. Zamanın bütün köktencileri (radikalcileri) gibi eğitimin mutlak gücüne inanmıştı. Kuramlarını oğlu John Stuart Mill üzerine uygulamış ve bu uygulamanın sonucu kısmen iyi kısmen de kötü olmuştu.

En önemli kötü sonuç John Stuart'ın, babasının etkisini, onun görüşünün darlığını ayırt ettiğinde bile silkip atamamasıydı.

James Mill, Bentham gibi, beğeniyi tek iyi ve acıyı tek kötü saymıştı. Fakat Epikuros gibi ılımlı beğeniye en büyük değeri vermişti. Entelektüel beğenileri çok iyi ve ılımlılığı (itidali) belli başlı erdem saymıştı:

«Herhangi bir nende yoğunluk, onun için, aşağılayarak uygun görmemenin başka türlü dile getirilmesiydi» diyor John Stuart babası için ve onun duygu üzerinde durulmasına karşı çıktığını ekliyor.

Bütün yararcı okul gibi James Mill de her türlü romantikliğe şiddetle karşı durmuş ve insan kanılarının, o kanılar hakkındaki belgilerin (delillerin) ağırlığıyle belirleneceğini ummuştu. Bir uyuşmazlıkta, taraflara eş hüner olanağı verildiğinde büyük sayıda insanın doğruyu bulacağı konusunda ahlaksal bir kesinlik vardır.

James Mill'in görüşü, onun heyecansal yapısının yoksulluğuyla sınırlanmıştır. Fakat bu sınırlar içinde o, çalışma, yandaşsızlık ve usallık (tarafsızlık ve rasyonellik) artamlarına (meziyetlerine) sahip olmuştur.

1808'de doğmuş olan John Stuart Mill, ölümüne değin (1873) hafiflemiş bir Benthamcı öğretiye sahip olmuştur.

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Benthamcıların İngiliz yasama organına ve politikasına etkisi şaşılacak ölçüde büyük olmuştur. Onların, hiç bir biçimde heyecana başvurmadığı düşünülürse şaşılası bir durumdur böylesi.

Bentham, genel mutluluğun en yüksek iyi (summum bonum) olması lehine değişik kanıtlar sürmüştür ileri. Bu kanıtlardan bazısı, başka ahlaksal kuramların keskin eleştirileridir. Siyasal safsatacılık (sophistes'cilik) üzerine yazdığı denemede o, Marx'ı önceler görünen bir dille, duygusal ve çileci ahlakların yönetici sınıfın çıkarlarına hizmet ettiğini ve kentsoylu (aristokratik) bir rejimin ürünü olduğunu söyler.

Fedakârlık ahlakını öğretenler, yanlışlığın kurbanı değillerdir. Onlar, başkalarının kendilerine feda olmasını isteyenlerdir. Ahlaksal düzen, çıkarların dengesinden doğar. Yönetici ortaklıklar, yönetenlerle yönetilenler arasında bir çıkar özdeşliği bulunduğunu ileri sürer, fakat reformcular bu özdeşliğin henüz var olmadığını açığa koyup onu gerçekleştirmeğe çalışırlar.

Ahlak ve yasamaya sadece çıkar ilkesi bir ayraç verebilir ve bir sosyal bilimin temelini biçimler. Bentham'ın, ilkesi lehine belli başlı olumlu kanıtı, o ilkenin görünüşte ayrı olan ahlaksal sistemlerde gerçekten içerildiğidir. Yine de bu, sadece onun genel görüşünün ciddi surette sınırlanmasıyle usal (makul) duruma getirilebilir.

Bentham sisteminde açık bir boşluk bulunmaktadır: Eğer herkes daima kendi beğenisini (zevkini) izlerse, yasa koyucunun genel olarak

insanlığın zevkine uymasını nasıl sağlarız? Bentham’ın, kendi içgüdüsel iyiliği, sorunu ondan gizlemiştir. (Bentham, bu iyiliğini, psikolojik kuramları yüzünden farkedememiştir.)

Eğer Bentham, bir ülke için yasa düzenlemekle görevlendirilseydi, önerilerini kendisine göre kamu çıkarı olan biçimde çerçevelemiş olacak, kendi çıkarını ya da (bilinçli) biçimde sınıfının çıkarını ileri sürmeyecekti. Fakat, eğer o bu olguyu kabul etseydi psikolojik öğretilerini değiştirmek zorunda kalacaktı.

Yeterli denetimle birlikte demokrasi aracılığıyle yasa koyucular öylesine denetlenebilir ki onlar özel çıkarlarını ancak kamuya yararlı olacak biçimde geliştirebilirler.

Bentham’ın yaşadığı günlerde, demokratik kurumların çalışmasıyle ilgili bir yargı biçimlemeye yarayacak ölçüde geniş gereç (malzeme) yoktu ve onun iyimserliği böylece, belki mazur görülebilirdi. Fakat, demokrasiden hayal kırıklığına uğramış çağımızda oldukça basit bulunabilir o görüş.

John Stuart Mill, *Çıkarcılık* adlı yapıtında yanlış bir kanıt verir ki onun bu kanıtı nasıl geçerli sayabildiğini anlamak güçtür. Kanıt şöyledir.

Beğeni istenen tek nendir. Böylece istenebilir tek nendir. Görülebilir olanlar sadece görülmüş olanlardır. Aynı biçimde işitilebilir olanlar işitilmiş, istenebilir olanlar istenmiş olanlardır.

Bir nen görülebiliyorsa «görülür» fakat istenmesi gerekliyse «İstenir». Bunu ayırt etmez Bentham. Böylece «istenir», ahlaksal bir kuramı önceden var sayan bir sözcüktür. İstenmiş olandan isteneni çıkaramayız.

Yine:

Eğer kişi gerçekten ve kaçınılmazlıkla kendi beğenisini (zevkini) izlerse onun başka bir nen yapması gerektiğini söylemenin veri yoktur. Kant «yapmanız gerekir» anlatımının «yapabilirsiniz» demek olduğunda direndi ve tersine, eğer yapma yeteneğiniz yoksa, yapmanız gerektiğini söylemenin yeri olmadığını iddia etti. Eğer herkesin daima kendi beğenisinin ardına düşmesi gerekliyse ahlak uzgörü’ye indirgenir. Başkalarının çıkarları adına, onların da gelecekte sizin çıkarlarınız için çalışacağını düşünerek çalışabilirsiniz pekâlâ.

Siyasette de işbirliği karşılıklı alışveriştir. Çıkarcıların öncüllerinden, başka bir vargı geçerli olarak çıkarılamaz.

Burada iki seçik soru içerilir:

1. Herkes kendi beğen isinin ardından mı gider?

2. Genel mutluluk insan eyleminin doğru sonucu mudur? Herkesin kendi mutluluğunu istediği söylendiğinde, anlatım iki anlama gelebilir:

1. Herkesin bildiği bir beylik anlam:

2. Ne istersem isteyeyim isteğime kavuşmaktan beğeni alacağım konusundaki anlam. Bu bakımdan ne istersem isteyeyim o bir beğenidir. Gevşek biçimde de olsa, istediklerimin beğeni olduğu söylenebilir. Öğretinin beylik doğru olan yanı budur.

Fakat ereklenen ben bir nen istediğimde onu bana vereceği beğeni dolayısıyle istediğim erekleniyorsa, bu genellikle doğru değildir. Acıktığım zaman yiyecek isterim. Açlığım sürdükçe yiyecek bana beğeni verecektir. Fakat bir istek olan açlık önce gelir. Beğeni isteğin sonucudur.

Beğeni için dolaysız bir isteğin bulunduğu zamanlar olduğunu hayırlamıyorum. Eğer tiyatroya giderek felekten bir gece çalmak isterseniz, size en büyük beğeniyi vereceğini düşündüğünüz oyunu seçersiniz. Fakat beğeni yolunda dolaysız istekle belirlenen eylemler ayrılsal (istisnai) ve önemsizdir. Herkesin belli başlı işlevi iği beğeni ve acı hesabından önce gelen isteklerce belirlenir.

Beğeni nesnesi ne olursa olsun bir mazoşist acı duymayı yeğ tutacaktır. Kuşkusuz, mazoşist istediği acıdan çıkarır beğeniyi. Fakat beğeni istek dolayısıyledir, istek, beğeni dolayısıyle değildir. Bir kişi beğenisi dışında hiç bir nenle kendisini etkilemeyen bir nen isteyebilir. Örneğin, kendi ülkesinin yansız (tarafsız) olduğu bir savaşta bir yanın galipliğini, genel mutluluğun artışı ya da genel acının] azalmasını ya da (Carlyle gibi) bunun tam tersini isteyebilir. İstekler değişik olduğundan beğeniler de değişir.

İnsanların istekleri çatıştığından ahlak gereklidir. İlk çatışma nedeni bencilliktir. Çok kişi başka kişilerinkinden çok, kendi refahıyle ilgilidir. Fakat hiç bir bencillik öğesinin bulunmadığı yerde de çatışmalar çıkması olanaklıdır pekâlâ. Herkesin katolik olmasını isteyebilir biri. Bir başkasıysa Calvinci olmasını.

Böyle bencil olmayan çıkarlar, toplumsal uyuşmazlıklarda isteklerde sık sık içerini. İki katlı bir ereği vardır ahlâkın:

O ereklerden biri iyi ve kötü istekleri ayırma ayracı (kriteri) bulmak, öbürüyse, övgü ve yergi aracılığıyle iyi istekleri geliştirmek ve ötekileri geri itmek.

Yararcı öğretinin psikolojik bölümünden mantıksal olarak bağımsız olan ahlâksal bölümü şöyle der:

Genel mutluluğu geliştiren istek ve eylemler iyidir. Bunun bir eylemin niyeti olması gerekmez. Sonucu olması gerekir. Bu öğretinin lehine ya da aleyhine geçerli kuramsal bir kanıt var mıdır? Nietzsche'yle ilgili olarak, benzer bir sorun karşısında buluruz kendimizi:

Nietzsche ahlâkı, insan ırkının bir azınlığının ahlaksal öneme sahip olduğunu; kalanların mutluluğu ya da mutsuzluğunun bilinmezlikten gelinmesini savunduğu için çıkarcıların ahlâkından ayrıdır. Ben şahsen, bu uyuşmazlığın bilimsel bir sorunda kullanılabilecek kuramsal kanıtlarla ele alınabileceğine inanmıyorum.

Nietzsche kentsoyluluğundan çıkarılıp atılanlar itiraz edecek ve böylece sorun, kuramsal olmaktan çok siyasal olacaktır. Çıkarcı ahlak, demokratik ve romantik karşıtıdır. Demokratlar onu kabul edebilir. Fakat, daha çok Byron'cu bir dünya görüşünü sevenler kanıma göre sadece edimsel (pratik) olarak hayırlanabilir, isteklere karşıt olarak sadece olgulara başvuran düşüncelerle değil.

Felsefî kökçüler (radikaller) bir geçit okuluydu. Onların sistemleri kendilerinden daha önemli iki okulun doğuşuna yol açtı. Onlardan biri Darwincilik, öbürüyse sosyalizmdi. Darwincilik Malthus'un nüfus kuramının bütün hayvan ve insan yaşantısına uygulanmasıydı. Benthamcıların siyaset ve ekonomisinin bütünleyici parçasıydı. Darwinci görüş utkunun (zaferin) en başarılı kapitalistlere en çok benzeyen hayvanlara gittiği global, özgür bir yarışmaydı o.

Darwin'in kendisi Malthus'un etkisinde kalmıştı ve felsefi köktencilere duygudaşlık (sempati) duymaktaydı. Bununla birlikte ortodoks ekonomicilerin hayranlık duyduğu yarışmayla Darwin'in evrimin itici gücü olarak duyurduğu varlık çekişmesi arasında büyük bir ayrım bulunmaktaydı.

Ortodoks ekonomideki «özgür yarışma» çok yapma (sun'i) bir kavramdır, yasal sınırlamalar içinde tutuklanmıştı. Rakibinizden daha ucuza satabilirsiniz, fakat onu öldüremezsiniz. Devletin silahlı kuvvetlerini yabancı imalatçıların canına okumak için kullanamazsınız. Kapitale sahip olma şansı bulunmayanlar, şanslarını devrim yaparak arttırmağa kalkışmamalı. «Özgür yarışma» Benthamcılar yönünden anlaşıldığı biçimde, hiç de gerçekten özgür değildi.

Darwinci yarışma bu tür bir sınır içinde değildi. Belden aşağı vurmama diye bir kurala sahip bulunmuyordu. Hayvanlar arasında yasa çerçevesi yoktur, yarışma yöntemi olarak savaş da işin dışında tutulmuş değildir.

Yarışmada başarı sağlamak amacıyle devletin kullanılması, Benthamcıların görüşüne sığmıyordu, Fakat Darwincilikte pekâlâ mümkündü. Darwin gerçek liberalse de ve Nietzsche ondan ancak küçümseyerek söz ederse de o «en uygun olanın canlı kalması» ilkesi bütünüyle özümlendiğinde Bentham'dan çok Nietzsche'nin felsefesine benzer bir felsefeye varır.

Bununla birlikte bu gelişmeler daha sonraki bir döneme aittir. Darwin'in *Türklerin Kökeni* (Orijini) adlı yapıtı 1859 da basıldığı için daha sonraki bir döneme aittir. *Türlerin Kökeni*'nin siyasal içerimleri önceleri farkedilmemiştir.

Sosyalizm, tersine Benthamcılığın gözde olduğu günlerde ve ortodoks ekonominin dolaysız bir sonucu olarak başlamıştı. Bentham'la içten ilişkili olan Malthus ve James Mill'le içten ilişkili olan Ricardo, malın değişme değerinin üretim sırasında verilen emeğe bağlı olduğunu öğretmişti. Ricardo, kuramını 1817 yılında yayınlamış ve sekiz yıl sonra, eski bir deniz subayı olan Thomas Hodgskin, *Kapitalin İddialarına Karşı Savunulan Emek* adlı ilk çalışmasıyle, kurama sosyalist katkıda bulunmuştur.

Thoınas Hodgskin, Ricardo'nun ileri sürdüğü gibi eğer bütün değer, emek yönünden ortaya konuyorsa, o halde bütün ödül emeğe olmalıdır diyor, arazi sahibi ve kapitalistin eline geçen payın haraç olduğunu söylüyordu. O sırada Robert Owen, yapımcı (imalatçı) olarak sahip olduğu pek çok edimsel deneyimden (pratik tecrübeden) sonra Ricardo ve Hodgskin'in kuramıyle ikna edildi ve sosyalist oldu. («Sosyalist» sözcüğünün ilk kullanımı 1827'de, bu sözcük Owen'ı izleyenlere uygulandığında ortaya çıkmıştır.)

Owen, emeğin yerini makinenin almakta olduğunu ve bırakınız yapsın ilkesinin işçi sınıfına, mekanik güçle mücadele için yeterli olanak sağlamadığını ileri sürmekteydi. Onun kötülüklerle başa çıkmak için ileri sürdüğü yöntem, modern sosyalizmin en eski biçimiydi.

Owen işine büyük ölçüde para yatıran Bentham'ın arkadaşı idiyse de felsefî kökçüler (radikaller) onun yeni öğretilerini beğenmediler. Gerçekte sosyalizmin çıkışı onları daha az radikal ve daha az felsefî duruma

getirmişti. Hodsgkin Londra'da bir miktar ardıl sahibi oldu, James Mill dehşete kapıldı:

«Onların özelge (mülkiyet) görüşü çirkin görünüyor... Sosyalistler, özelgenin var olmaması gerektiğini ve onun kendileri için zararlı olduğunu düşünür gibidir. Kuşku yok, aralarında kötü niyetliler de var... Ahmaklar, çılgınca istedikleri nenin (şeyin), kendi elleriyle çağırdıkları bir yıkım (felaket) olduğunu anlamıyorlar.»

Bu parça, 1831'de yazılmış bir mektuptan alınmıştır. Kapitalizmle sosyalizm arasındaki uzun savaşın başlangıcı gibi görülebilir. Daha sonraki bir tarihte James Mill, öğretiyi Hodgskin'in «deli saçması» düşüncelerine yükler ve şöyle der:

«Eğer yayılsaydı bu kanılar, uygarlığın ve toplumun yıkılışı demek olacaktı. Hem de Hun ve Tatarların ezici akınlarından daha kötü biçimde.»

Sosyalizm, sadece siyasal ve ekonomik olduğu sürece felsefe tarihinin görüş alanına girmez. Fakat, Karl Marx'ın elinde bir felsefe elde etmiştir.

XII. KONU
KARL MARX

Karl Marx'ın, sosyalizmi bilimsel duruma getiren bir kişi olduğu söylenir. Avrupa'nın yakın tarihini çekim ve itimiyle egemenliği altında tutan güçlü bir eylem yaratma yolunda, başkasından daha çok nen (şey) yaptığı eklenir bu düşünceye. Onun ekonomisini ya da genel çizgileri dışında, siyaset ve ekonomi görüşünü ele almak, bu kitabın işi değildir. Marx'ı sadece bir filozof ve başkalarının felsefelerine etki etmiş bir kişi olarak ele almak istiyorum.

Bu bakımdan sınıflamak güçtür Marx'ı. Bir yönde o, Hodgskin gibi felsefî kökçülerin (radikallerin) ürünüdür. Onların usallığını (rasyonalizmini) ve romantiklere karşı çıkışlarını sürdürür. Başka bir açıdan materyalizmi yeniden canlandırır ve ona yeni bir yorum ve insan tarihiyle yeni bir ilişki kazandırır.

Bir başka bakımdan da Marx, büyük sistem kurucuların sonuncusudur ve Hegel'in ardılıdır. Ustası gibi insan evrimini özetleyen bir formüle inanır.

Dolayısıyle, bu yönlerden, herhangi biri üzerinde durmak öbür yönleri ihmal etmek, Marx felsefesinin yanlış ve bozulmuş bir görüntüsünü vermek olur.

Onun yaşantısındaki olaylar yol açmıştır kısmen bu karmaşıklığa:

Treves'de doğmuştur (1818) Marx. Sanctus Ambrosius'un doğum yeri olan Treves, gerek devrim, gerekse Napoleon çağında, derinliğine Fransız etkisinde kalmıştı ve Almanya'nın çok bölgesinden daha kozmopolitti.

Ataları hahamdı Marx'ın. Fakat babası daha Marx çocukken Hıristiyan olmuştu, Marx gentile bir kentsoyluyla evlendi ve bütün yaşamı boyunca ona bağlı kaldı. Üniversitedeyken o sıralar geçerli olan Hegelcilikten ve Feuerbach'ın, Hegel'e karşı materyalizm yönündeki isyanından etkilendi. Gazetecilik yapmayı denedi. Fa kat, yönettiği Rheinische Zeitung, kökçülüğü (radikalliği) yüzünden yetkili makamlarca kapatıldı. Bundan sonra 1843'te Fransa'ya sosyalizmi incelemeğe gitti. Manchester'de fabrika müdürü olan Engels'le orada tanıştı. Engels'in yardımıyle İngiltere'deki işçi durumunu ve İngiliz ekonomisini öğrendi.

Böylece 1848 devrimlerinden önce, olağanüstü bir uluslararası ekin (kültür) sağladı. Batı Avrupa söz konusu olduğunca ulusal bir yönelim göstermedi.

Marx, Slavlardan nefret ettiği için Doğu Avrupa hakkında aynı nen söylenemez.

Marx 1848 Fransız ve Alman devrimlerine katıldı fakat bu katılıma gösterilen tepki onun 1848 yılında İngiltere'ye sığınmasına yol açtı. Marx, yaşamının sonrasını birkaç kısa aralık hariç, Londra'da geçirdi. Yoksulluk, hastalık ve çocuklarının ölümüyle dertliydi. Fakat bıkmadan yorulmadan yazdı ve bilgi yığınağı yaptı.

Onun çalışmasına bir toplumsal devrim umudu destek oluyordu hep. Kendi yaşantısında olmasa bile pek uzak olmayan gelecekteki bir devrim.

Bentham ve James Mill gibi, romantiklikle hiç bir ilgisi yoktur Marx'ın. Onun niyeti tüm (daima) bilimsel olmaktı. Ekonomisi, İngiliz klasik ekonomisinin sadece itici gücü değişmiş bir ürünüydü. Klasik ekonomistler bilinçli ya da bilinçsiz, arazi sahibi ve emekçiye karşıt olarak kapitalistin onatına (refahına) çalışmışlardı.

Marx gençliğinde, komünist manifestoda görüldüğü gibi (1848) liberalliğin Milton zamanında sahip olduğu türden, devrimci bir eyleme uygun tutku ve ateşe sahipti. Fakat tüm (daima) bilime başvurma endişesindeydi, bilim üstü bir sezgiye asla dayanmadı.

Kendisine materyalist adını vermişti. Fakat onsekizinci yüzyıl türünden bir materyalist değildi. Onun Hegel etkisi altında «diaiektik» adını verdiği materyalizmi, geleneksel materyalizmden önemli bakımlardan ayrıydı ve imdi araççılık (enstrumantalizm) adı verilen akıma daha yakındı.

Marx, eski materyalizmin yanlış olarak, duyumu edilgen (pasif) saydığını, böylece etkenliği (aktivite) her nenden önce nesneye yüklediğini söylemişti. Onun görüşünde, tüm duyum ya da algı, özneyle yüklem arasındaki karşılıklı etkidir. Çıplak nesnel, algılayanın etkenliğinden ayrı olarak salt ham maddedir ve bilinme işleminde biçim değiştirir.

Bilgi, eski edilgen düşünce anlamıyle, gerçek olmayan bir soyutlamadır. Gerçekten olup biten oluşum, şeyleri ele almaktır:'

«Nesnel doğruluğun, insan düşüncesine ait olup olmadığı sorusu bir kuram sorusu değil edilgen bir sorudur.» Doğruluk, yani düşünmenin gerçekliği ve gücü edimde kanıtlanmalıdır. Edimden (pratikten) yalıtılmış olarak, düşüncenin gerçek olup olmadığı tartışması, salt skolastik bir

sorundur. ...Filozoflar dünyayı sadece değişik yollarda yorumlamışlardır. Fakat asıl iş onu değiştirmektir.» *(Feuerbach Üzerine Onbir Tez*, 1845).

Marx'ın bu dediklerini şöyle yorumlayabiliriz.

Filozoflarca, 'bilginin işlenmesi' adı verilen şey, sanıldığı gibi, içinde nesnenin değişmez olduğu ve tüm uygulamanın, bilen kişi yönünden sağlandığı bir oluşum değildir. Tersine, özne de nesne de, bilen de bilinen de karşılıklı bir uyuşum oluşumu içindedir. Marx, oluşuma «dialektik» adını verir. Çünkü o, asla tamamlanmamıştır.

«Duyum»un İngiliz empiriklerince kavrandığı biçimdeki gerçekliğini hayırlamak asıldır bu kuram için. Hayırlama İngiliz empiriklerinin, «duyum» adını verdiği nene, bir işlevliği (faaliyeti) içeren «ayırtetme» adı verilmesiyle ortaya çıkar. Gerçekte (Marx'a göre) biz nenleri, onlara göre davranışımızın bir parçası olarak ayırtederiz ve eylemi dışarda bırakan herhangi bir kuram, yanıltıcı bir soyutlamadır.

Bildiğim denli Marx, «doğruluk» kavramını bu etkenlikçi görüş açısından eleştiren bir filozoftu. Ondan önce, bu eleştiri üzerinde durulmuş değildi pek. Dolayısıyle burada şimdi onun üzerinde duracak değilim ve kuramın gözden geçirilmesini daha sonraki bir konuya bırakıyorum.

TARİH FELSEFESİ

Marx'ın tarih felsefesi, Hegel'le İngiliz ekonomisinin karışımıdır. Hegel gibi o da dünyanın aytışımcı (dialektik) bir formüle göre geliştiğini düşünür, fakat onunla bu gelişimin itici kuvveti konusunda uyuşmazlığa düşer.

Hegel *Mantık* adlı kitabında ileri sürdüğü gibi, insanlık tarihinin aytışımcı evrelere (dialektik safhalara) göre gelişmesine neden olan «evrensel tin» adlı mistik bir varlığa inanmıştır. Evrensel tinin niye bu evrelerden geçmesi gerektiği açık değildir. Onun da Hegel'i anlamağa çalıştığı ve her tarih evresinde taşıdığı anlamı çarçabuk nesnelleştirdiği düşünülebilir.

Marx'ın aytışımı (dialektiği) belli bir kaçınılmazlık dışında hu tür hiç bir niteliğe sahip değildir. Marx için tin değil özdektir itici kuvvet. Fakat o, bizim üzerinde durduğumuz özel anlamıyle özdektir (maddedir). Atomcuların insan etki alanından bütünüyle çekip çıkardığı özdek değil. Marx için bu itici güç gerçekten, insanın özdekle ilişkisi anlamına gelir. Bu

ilişkinin en önemli bölümü, insanın üretim biçimidir. Böylece Marx özdekçiliği uygulamada ekonomi olur.

İnsan tarihinin herhangi bir evresinde siyaset, din, felsefe ve sanat, Marx'a göre o dönemin üretim yöntemlerinin ve bir dereceye kadar dağıtım yöntemlerinin bir sonucudur. Marx bunun tüm ekin (kültür) inceliklerine değil sadece geniş ekin (kültür) çizgilerine uygulanacağını savunacaktır.

Bu öğretiye «özdekçi (Materyalist) tarih görüşü» adı verilir.

Çok önemli bir tezdir bu. Özellikle tarih felsefecisini ilgilendirir. Kendi payıma tezi bu biçimiyle kabul etmiyorum. Fakat onun çok önemli bir doğruluk öğesi içerdiğini sanıyor ve bu kitapta ortaya konulan felsefi gelişmemi etkilediğinden haberli bulunuyorum.

İmdi, Marx'ın öğretisiyle ilgili olarak tarih felsefesini gözden geçirmeğe başlayalım.

Öznel olarak her filozof «doğruluk» adını verdiği uğraşıya girmiş sayar kendini. Filozoflar «doğruluk»un tanımında ayrılık gösterebilirler. Fakat o her halde bir bakıma herkesin kabul etmesi gereken nesnel bir şeydir. Tüm felsefenin sadece usal (rasyonel) olmayan bir eğilimden ibaret olduğunu düşünürse kimse felsefe uğraşısına kaptırmaz kendini.

Fakat her filozof başka filozoflardan çoğunun yan tutarak devinmiş olduğunda ve kanılarının çoğu için, genellikle bilinçsiz oldukları usal (rasyonel) üstü nedenlere sahip olduğunda uyuşacaktır.

Marx da başkaları gibi, kendi öğretilerinin doğruluğuna inanır. Onları, ondokuzuncu yüzyıl ortasında yaşayan isyancı bir orta sınıf Alman Yahudisindeki içkin, doğal duyguların aktarılmasından başka bir nen saymaz. Öte yandan, felsefenin öznel ve nesnel görüşleri arasındaki uyuşmazlık için ne denebilir:

Geniş olarak Grek felsefesinin, Aristoteles'e değin, kent devletine uygun bir anlayışı yansıttığını; sundurmacılığın kozmopolit despotluğa elverişli olduğunu; skolastik felsefenin bir kuruluş olarak, kilisenin entelektüel anlatımı olduğunu; felsefenin Descartes'tan ya da her halde Locke'tan beri tecimsel (ticarî) orta sınıfın ön yargılarını somutlamaya yöneldiğini, Marx'çılık ve faşistliğin, modern endüstri devletine elverişli felsefeler olduğunu söyleyebiliriz.

MARX'İN YANLIŞLARI

Sanırım bunlar, hem doğru hem önemlidir. Yine de, kanıma göre Marx iki bakımdan yanlışlıdır (hatalıdır).

Önce, dikkate alınması gereken toplumsal koşullar, ekonomik olduğu kadar siyasaldır da. Onların güç kazanma duygusuyle alış verişi vardır. Servet, bu duygunun sadece bir biçimidir.

İkinci olarak sorun, ayrıntılı ve teknik bir duruma gelince, toplumsal nedenler uygulanmaz olur büyük ölçüde. Bu karşı duruşlardan ilkini ben, *Erk (İktidar)* adlı yapıtımda ortaya koymuştum. Dolayısıyle artık onun üzerinde duracak değilim. Karşı duruşların ikincisiyse felsefe tarihini içten ilgilendirir. Onun alanından bazı örnekler vereceğim:

TÜMELLER

Tümeller sorununu alalım önce:

Bu sorun önce Platon sonra Aristoteles ve kilise babaları, İngiliz empirikleri en sonra da modern mantıkçılar yönünden tartışılmıştır. Filozofların bu sorunla ilgili kanılarını bu eğilimin etkilediğini yadsımak saçma olacaktır.

Platon, Parmenides ve Orpheos'çuluğun etkisinde kalmıştı. O, bitimsiz (ebedî) bir dünya istemiş ve geçici akışın bitimsel (nihâi) gerçekliğine inanamamıştı. Aristoteles daha empirikti ve gündelik dünyayı beğenmemezlik etmiyordu.

Modern zamanlarda, eksiksiz empirikler Platon'unkine karşıt bir eğilime sahiptir. Onlar, duyular-üstü dünya düşüncesini hoş bulmadı ve ona inanmaktan kaçınmak için işi uzattı. Fakat, bu karşıt eğilim türleri çok uzun sürelidir ve toplumsal sistemle oldukça uzak bir ilişkiye sahiptir.

Epiktetos ve Spinoza'nın boş oturan sınıfın soylu kişileri ve emeğiyle yaşayan sınıfın karakteristiği olduğu söylenir. Bunun doğru olup olmadığında kuşkuluyum.

Epiktetos ve Spinoza boş oturan sınıfın kibar kişileri değildi. Hiç bir nenin yapılmadığı bir yer olarak uçmağın (cennetin) düşünülmesi, yan gelip yatmaktan başka bir iş yapmak istemeyen yorgun ırgatların yapıtıdır. Bu gibi kanıtlamalar belirsiz ölçüde geliştirilebilir ve hiç bir noktaya varmaz.

Öte yandan, tümeller hakkındaki uyuşmazlığın ayrıntısına geldiğimizde, her iki yanın da karşıtlarca kabul edilecek kanıtlar bulabileceğini görürüz. Aristoteles'in bu konuda Platon'a karşı sıraladığı

eleştirilerden bazısı, hemen hemen evrensel olarak kabul edilmiştir. Son zamanlarda hiç bir sonuca varılmış değilse de yeni bir teknik geliştirilmiş ve pek çok incidental sorun çözümlenmiştir. Çok geçmeden, mantıkçıların konuya kesin bir uyuşma yolu bulacağını ummak us dışı değildir.

İkinci örnek olarak ontolojik kanıtı alalım. Daha önce gördüğümüz gibi bu kanıt, Anselmus yönünden bulunmuş ve Aquino'lu Thomas yönünden hayırlanmış; Descartes yönünden kabul edilmiş, Kant yönünden yadsınmış ve Hegel onu yeniden ortaya koymuştur.

«Varlık» kavramının çözümlemesinin bir sonucu olarak modern mantık, sanırım bu kanıtın geçersiz olduğunu kesinlikle kanıtlamıştır. Bu bir mizaç ya da toplumsal sistem sorunu değil, salt teknik bir sorundur. Doğallıkla kanıtın hayırlanması onun sonucunu varsaydıracak bir neden vermez. Yani, Tanrı varlığının doğru olmadığını ortaya koymaz. Eğer verseydi, biz Aquino'lu Thomas'ın, kanıtı hayırlamış olduğunu varsayamazdık.

ÖZDEKÇİLİK (MATERYALİZM)

Ya da özdekçilik (materyalizm) sorununu alalım ele. Çok anlam yeteneğine sahip bir sözcüktür bu. Marx'ın, onun anlamını köklü olarak değiştirdiğini görmüştük. Onun doğruluğu ya da yanlışlığı konusundaki hararetli tartışmalar, sürekli canlılığını tanımdan kaçmaya borçludur büyük ölçüde. Terimler tanımlandığında özdekçiliğin (materyalizmin) yanlışlığının bu tanımlara göre kanıtlanabileceği anlaşılır. Başka tanımlara göre, onun doğru olduğu da düşünülebilir. (Doğruluk düşüncesi için olumlu kanıt yoktur pek). Yine başka tanımlara göreyse onun lehine birtakım nedenler bulunabilir. (Yine de bu nedenler tüketici olmayabilir).

Kanıt konusundaki bütün bu usavurmalar teknik düşüncelere dayanır, toplumsal değil.

Sorunun doğruluğu gerçekten epey basittir. Geleneksel olarak felsefe adı verilen nen (şey) iki ayrı öğeden kuruludur:

Bir yanda bilimsel ve mantıksal sorunlar vardır. Bunlar, halklarında, genel bir uyuşma olan ve yöntemlere uydurulabilen sorunlardır.

Öte yanda, sağlam bir kanıtı (ispatı) bulunmayan, çok sayıda insanın tutkulu çıkarı sorunu yer alır.

İkinci tür sorunlar arasında uzak kalınmayacak edimsel (pratik) olanlar bulunmaktadır. Savaş olduğunda kendi ülkemi desteklemeli ya da dostlarımla ve resmi makamlarla can sıkıcı bir uyuşmazlığa düşmemeliyim. Çok kez resmi dini desteklemekle ona karşı olmak arasında orta yol yoktur. Şu ya da bu nedenle hepimiz salt usun ses etmeyeceği pek çok sorunda kuşkucu bir çıkışı sürdürmeyi olanaksız buluruz. Bir «felsefe», sözcüğün çok kullanılan anlamıyle bu tür us-üstü kararların organik bütünüdür. Bu anlamdaki felsefe açısından geniş ölçüde doğrudur Marx'ın savı.

Bu anlamda bile bir felsefe ekonomik olanlar ölçüsünde, öbür toplumsal nedenlerle de belirlenmiştir. Savaş, özellikle tarihsel nedenlemede bir paya sahiptir ve savaşta utku (zafer) tüm (daima) en büyük ekonomik kaynaklara sahip olandan yana değildir.

Marx, tarih felsefesini Hegelci aytışımın (dialektiğin) telkin ettiği bir kalıba uydurmuştu. Fakat gerçekte onu ilgilendiren tek bir ölçü vardı:

1. Arazi sahibinin temsil ettiği feodalizm.
2. Endüstri işverenince temsil edilen kapitalizm.
3. Emekçiyle temsil edilen sosyalizm.

Hegel, ulusların aytışımcı (dialektik) devini araçları olduğunu düşünmüştü. Marx onun yerine sınıfları geçirdi, Sosyalizmi yeğ tutmak ve emekçinin yanında yer almak için bütün ahlaksal ve insancı nedenleri tüm (daima) bir yana bıraktı. Sadece, bu yanın ahlaksal olarak iyi olduğunu değil, bütünüyle gerekimci (determinist) eylemi içinde aytışımca (dialektikçe) benimsenen yan olduğunu da savundu.

Marx'ın sosyalizmi savunmadığı, sadece onun arpağlığını (kâhinliğini) yaptığı ileri sürülebilirdi. Yine de bütünüyle doğru olmazdı bu. Marx, kuşkusuz, her aytışımcı (dialektik) devininin kişisel olmayan bir anlamda gelişme olduğuna inanmış ve sosyalizmin bir kez kurulunca insanların mutluluğuna feodallik ya da kapitalizmden daha çok hizmet edeceğine inanmıştı.

Bu inançlar onun yaşantısını denetlemişse de yazıları dikkate alındığında geri planda kalmıştı. Bununla birlikte yeri geldikçe Marx, ağır başlı arpağlığı (kehaneti) bırakıp, başkaldırma konusunda şiddetli bir kışkırtmaya girişir. Onun görünüşte bilimsel ön deyilerinin heyecan temeli, bütün yazdıklarında içkindir.

Salt bir filozof olarak görüldüğünde Marx, ciddî eksiklere sahiptir: Bir kez çok pratiktir. Zamanının sorunlarıyle kuşatılmıştır. Görüşü

dünyamıza ve dünyadaki insana özgü kalmıştır. Coppernicus'tan beri insanın, artık, eskiden takındığı önemli tavırlara sahip olmadığı açıktır. Bu olguyu çözümlemekte başarısızlığa uğrayan kişi Marx'ın felsefesine bilimsel demek hakkını taşımaz.

Bu, dünyasal işlere bağlı kalmakla ve evrensel bir yasa olarak gelişime inanmaya hazır olmakla birlikte yürür. Sözü edilen hazırlık ondokuzuncu yüzyıla öz çizgilerini çekmiş ve çağdaşları kadar Marx'ta da var olmuştur. Gelişmenin kaçınılmazlığına olan inanç dolayısıyle Marx ahlaksal düşüncelerden vaz geçmenin olanaklı olduğuna inanmıştı.

Sosyalizm geliyorsa o, bir yükselme olmalıdır. Marx'a göre sosyalizm arazi sahipleri ya da kapitalistler için bir gelişme olmayacak, sadece o kişilerin, zamanlarındaki aytışımcı (dialektik) devininin dışında kaldığını gösterecektir.

Marx, kendisinin bir tanrı-tanımaz olduğunu itiraf etmiş, fakat sadece tanrıcılığın haklı bulduracağı kozmik bir iyimserliğe sarılmıştı.

Geniş ölçüde konuşulursa, Marx'ın Hegel'den türettiği bütün öğeler, onları doğru saymamız için bir neden bulunmaması anlamına, yanlıştır.

Belki Marx'ın sosyalizme verdiği felsefi kılığın, onun kanılarının temeliyle pek alış verişi yoktur gerçekte. Onun diyalektiğe başvurmadan söylemek durumunda olduğu nenlerin en önemli bölümünü yeniden dile getirmek mümkündür:

Engels'ten ve Krallık İnceleme Komisyonlarının raporlarından öğrendiği yüz yıl öncesi, İngiliz endüstrisindeki tüyler ürpertici zalimliğin etkisi altındaydı Marx. Sistemin özgür yarışmadan tekelciliğe doğru gelişmesinin belkili (muhtemel) olduğunu ve onun adaletsizliğinin, proletaryanla bir isyan hareketine yol açması gerektiğini anlamıştı.

Marx için; baştanbaşa endüstrileşmiş bir toplulukta özel kapitalizmin tek almaşık'ı (alternatifi) arazi ve kapitalin devlet eline geçmesidir. Bu önermelerden hiç biri felsefe sorunu değildir. Dolayısıyle, onların doğruluğu yanlışlığı üzerinde durmayacağım. Sorun şudur:

Eğer bu önermeler doğruysa Marx'ın sisteminde edimsel (pratik) olarak önemli olanı ortaya koymağa yeteneklidir. Hegel'ci, süsler, böylece sökülüp atılabilirdi. Sonuç da yararlı olurdu.

Marx'ın kazandığı ün tuhaf bir tarihe sahiptir. Kendi ülkesinde onun öğretileri, 1912 genel seçiminde bütün oyların üçte birini sağlayana değin ağır ağır gelişen sosyal demokrat partinin programına esin (ilham) kaynağı

olmuştu. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, sosyal demokrat parti bir süre iktidardaydı ve Weimar Cumhuriyetinin ilk cumhurbaşkanı Ebert, bu partinin bir üyesiydi. Fakat parti o zamandan başlayarak koyu Marx'çılığa sarılmayı bir yana bırakmıştı. Rusya'da Marx'a bağnaz (fanatik) biçimde inananların, hükümeti ele geçirmesi bu sıralara rastlar.

ELEŞTİRİ

Batıda hiç bir büyük işçi sınıfı hareketi Marx'çı olmamıştır. İngiliz işçi partisi zaman zaman bu yönde devinir (hareket eder) görünmüşse de empirik tipte bir sosyalizme bağlanmıştır. Yine de çok sayıda entelektüel geniş ölçüde onun etkisinde kalmış; İngiltere'de olsun, Amerika'da olsun, Almanya'da Marx öğretilerini savunanların sesi zorla kısılmıştır tüm. Fakat Nazi'ler devrildikten sonra onların yeniden canlanması beklenebilir. (Bu satırları 1943'te yazıyorum.)

Modern Avrupa ve Amerika, böylece siyasal ve ideolojik olarak üç kampa ayrılmıştır.

1. Liberaller. Bunlar olduğunca Locke'u ya da Bentham'ı izleyenlerdir. Fakat, endüstri kurumunun gerekimlerine değişik derecede uyum göstermişlerdir.

2. Marx'çılar. Bunlar Rusya'da hükümeti denetim altında bulundurmakta ve değişik ülkelerde gittikçe nüfuz kazanacağa benzemektedirler.

Bu iki kanı kesimi felsefî olarak büyük ölçüde ayrılmış değildir. İkisi de usçudur (rasyonalisttir) onların, ikisi de bilimsel ve empirik bir niyete sahiptir. Fakat siyaset açısından, bölünme keskindir. Zaten, James Mill'in önceki konuda aktardığımız «onların özelge (mülkiyet) görüşleri çirkin görünüyor» diyen mektubunda, bu keskin ayrılık ortaya çıkmıştır bile.

Bununla birlikte, Marx usçuluğunun sınırlamalara bağlı bazı yönleri kabul edilmelidir. Marx, gelişme çizgisini yorumlamasının doğru olduğunu ve olaylarla doğru olarak destekleneceğini ileri sürmesine karşın, kanıtın, ayrıllar (istinalar) dışında sadece sınıfının çıkarı onunla uyuşkun olanlara hitap edeceğine inanır.

Marx, her nenin sınıf savaşından doğduğunu, pek de buna kani olmayarak umar. Böylece, uygulamada erk (iktidar) politikasına ve üstün ırk olmasa da üstün sınıf öğretisine kapılmıştır.

Toplumsal devrimin sonucu olarak; sınıflar bölünmesinin, sonunda ortadan kalkıp yerini tam bir siyasal ve ekonomik uyuşuşma bırakacağı umulur. Fakat uzak bir idealdir bu. İsa'nın yeniden dünyaya inmesi gibi. Arada savaş ve diktatörlüğe ve bağnaz (taassuplu) ideolojik tutumlara tam direnme vardır.

3. Naziler-Faşistler. Modern kampların bu üçüncüsü, felsefî olarak, öbür ikisinden epey ayrıdır. Bu ayrılık, ilk iki kampın birbirinden ayrılığına bakıldığında daha derindir. Bu kesimdekiler (Nazi'ler ve faşistler) us ve bilim karşıtıdır.

Nazilerle faşistlerin felsefi babası Rousseau, Fichte ve Nietzsche'dir. Onlar istem, özellikle erk (iktidar) istemi üzerinde çok dururlar. Yani, erk (iktidar) isteminin belirli ırklar ve bireylerde toplandığını ve böylece yönetime, sadece onların hakkı olduğuna inanırlar.

Rousseau'ya değin, felsefi dünyanın belli bir birliği vardı. Bu, şimdilik ortadan kalkmıştır. Fakat belki uzun zaman ortadan kalkmış olmayacaktır. Felsefî birlik, insan ergisindeki usal yönün yeni baştan ele geçirilmesiyle sağlanabilecektir. Başka bir yolla değil.

Zira üstünlük iddiaları, ancak çatışmaya sürükleyebilir.

XIII. KONU BERGSON

Çağımızın ileri gelen Fransız filozofuydu Bergson. William James ve Whitehead'ı etkisi altına almıştı. Fransız düşüncesine epey söz geçirmişti.

Sendikalizmin hararetli savunucusu ve *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı kitabın yazarı Sorel, belirli bir ereğe (gayeye) sahip olmayan devrimci işçi hareketini haklı göstermek için Bergsoncu us-dışıcılığı (irasyonelliği) kullandı. Bununla birlikte, sonunda Sorel sendikacılığı bıraktı ve kralcı kesildi.

Bergson felsefesinin belli başlı etkisi tutucuydu ve Vichy'de doruğuna varan deviniyle kolaycacık uyuştu. Fakat Bergson'un us-dışıcılığı (irasyonelciliği), felsefeyle büsbütün ilişkisiz geniş bir yankı yapmıştır. Örneğin, Bernard Shaw'ın *Methuselah'a Geri Gidiş* adlı yapıtı salt Bergsonculuktur.

Siyaseti bir yana bırakırsak, Bergsonculuğu, salt felsefî bir açıdan incelememiz gerektiğini söyleyebiliriz:

GENEL ÇİZGİLERİYLE BERGSONCULUK

Ben Bergsonculuğu usa, hayranlık duyabilecek olan başkaldırışıyle ele almıştım oldukça bütün olarak. Usa karşı bu başkaldırma, Rousseau'yla başlayan ve yaşamda olsun, düşünce dünyasında olsun, gittikçe egemenlik kazanan bir kafa tutuştu. Konunun bundan sonraki bölümü, benim *Monist*'te yayınlanan (1912) bu makalemin yeniden işlenmesi olacak çoğunluk.

Felsefelerin sınıflanması kural olarak ya onların yöntemlerine ya da sonuçlarına göre olur. «Empirik», «a priori» sınıflaması yöntemlere, «realist» «idealist» sınıflaması sonuçlara göredir. Bergson felsefesini sınıflama çabası, bu yollardan birine sapılırsa başarıya ulaşamayacaktır pek. Çünkü bu felsefe, tanınmış bütün bölünmeleri keser uzanır.

Fakat, felsefeleri ele almanın başka yolu da vardır. Daha az kesin olan, fakat felsefeyle uğraşmayanlara daha çok yardımcı olacak bir yolu. Bu yolda bölme ilkesi filozofu felsefe yapmaya iten egemen isteğe göredir. Böylece biz, mutluluk sevgisinden esinlenen duygu felsefeleriyle, bilgi sevgisinden esinlenen kuramsal ve eylem sevgisinden esinlenen pratik felsefeler elde ederiz.

Duygu felsefeleri arasına her nenden önce iyimser, kötümser olan kurtuluş tasarıları öneren ya da kurtuluşun olanaksız olduğunu ileri süren felsefeleri yerleştirebiliriz. En dinsel felsefeler bu sınıfa ilişkindir.

Kuramsal felsefeler arasında en büyük sistemleri sayabiliriz. Bilgi isteği seyrek görünürse de bu felsefede en iyi olanın kaynağını teşkil etmiştir.

Öte yandan, edimsel (pratik) felsefeler, eylemi en üstün iyi, mutluluğu bir sonuç ve bilgiyi başarılı etkenliğe sadece araç sayan felsefelerdir. Bu tür felsefeler batı Avrupalılar arasında yaygındır. Filozoflar, ortalama kişiler olmadığından onlar son zamanlara değin, seyrek görülmüştür. Onların belli başlı temsilcileri pragmatistler ve Bergson'dur.

Edimsel (pratik) türden felsefenin yükselişinde biz, Bergson'un yaptığı gibi modern eylem insanının Yunanlıların otoritesine özellikle Platon'a karşı başkaldırmasını görebiliriz, ya da pratik felsefeyi Dr. Schiller'in yapabileceği gibi emperyalizmin ve araçların ortaya çıkışına bağlayabiliriz.

Modern dünya aramaktadır böyle bir felsefeyi. Onun sağladığı başarı şaşırtıcı değildir böylece.

BERGSON FELSEFESİNE GİRİŞ

Bergson felsefesi, geçmişteki sistemlerin çoğuna benzemeksizin ikicidir: Onun için dünya iki bölüme ayrılmıştır:

1. Yaşantı.
2. Özdek (madde) ya da zekânın özdek olarak gördüğü eylemsiz bir nen.

Bütün evren, iki karşıt devinimin uyuşmazlık ve çatışmasıdır. Yukarı doğru yükselen yaşam, aşağı doğru inen özdektir. Büyük bir güçtür yaşam. Büyük canlı bir itilim: Dünyanın başlangıcında verilmiştir, özdeğin (maddenin) direncini karşılar, özdekten yol bulmağa çabalar, düzenleme aracılığıyle yavaş yavaş özdeği kullanmasını öğrenir. Engellere uğrayarak değişik yönlere akar. Sokak başlarındaki rüzgâr gibi. Maddenin kendisini uymağa zorladığı uyumlara baş eğer. Yine de özgür işlevlik (faaliyet) yeteneğini tüm (daima) korur. Yeni çıkış yerleri arar. Karşıt özdek (madde) duvarları arasında daha büyük devini özgürlüğü bulmağa çalışır.

Evrim, çevreye uyumla hemen açıklanabilir değildir. Uyum, sadece evrimin dönüş ve bükülüşlerini açıklar. Tepelikler arasından bir kasabaya yaklaşan yolun bükülüşleri gibi. (O yol, kasabayı ne ölçüde açıklarsa, uyum da evrimi o ölçüde açıklar) Fakat benzetme, bütünüyle yeterli değildir. Evrim, çıktığı yolun varacağı belirli bir ereğe, bir kasabaya sahip değildir.

Mekanizm ve tanrıbilim de aynı eksikle yüklüdür. Her ikisi de dünyada esaslı bir değişme olmadığını var sayar. Mekanizm, geleceğe geçmişte içkinmiş gibi bakar. Zira o, ulaşılacak sonun önceden bilinebildiğine inanır ve sonuçta herhangi bir esaslı yeniliğin bulunduğunu hayırlar.

Bu görüşlerin ikisine de karşıt olarak, teolojiye mekanizmden çok sempati duymasına karşıt, bu görüşlerin ikisine de karşıt olarak Bergson, evrimin gerçekten *yaratıcı* olduğunu savunur. Bir sanatçının yapıtı gibi yaratıcı. Eyleme doğru bir dürtü ve tanımlanmamış bir gerekim önceden var olur, fakat gerekim doyurulana değin, onu doyuracak olanın yapısını bilmek olanaksızdır.

Söz gelimi, görme yeteneğinden yoksun olan hayvanların, nesnelerle ilişki kurmadan önce, onlardan haberli olmak konusunda belirsiz bir istek duyduğunu varsayabiliriz. Bu, sonuçta gözlerin yaratılmasına varan çabalara yol açmıştır. Görü, isteği doyurmuştur, fakat önceden imgelenemezdi (tasavvur edilemezdi). Bu nedenle evrim, önceden ölçümlenemez (tahmin edilemez) ve belirgincilik (determinizm) özgür istem savunucularını yalanlayamaz.

Bu geniş çizgi, yeryüzündeki yaşamın (hayatın) aktüel gelişiminin öyküsüyle doldurulmuştur. Akımın ilk bölünümü, hayvanlar ve bitkiler evreni biçiminde olmuştur. Bitkiler bir hazne içinde toplamayı, hayvanlar ani ve çabuk devimler için enerjiyi kullanmayı erek (hedef) almıştır.

ZEKÂ-İÇGÜDÜ AYRIMI

Fakat hayvanlar arasında, sonraki bir evrede yeni bir bölünme çıkmıştır ortaya: İçgüdü ve zekâ gitgide daha az ayrılır olmuştur. Onlar birbirleri olmadan edemezler. Fakat zekâ, daha çok insanın felaketidir. İçgüdü, karıncalarda, arılarda ve Bergson'da çok kuvvetlidir.

Zekâyla içgüdü arasındaki ayrım, onun felsefesinde temeldir. İçgüdüyü uslu, zekâyı yaramaz bir çocuk sayan bu felsefe, çoğunluk

Sandford ve Merton felsefesinin bir türüdür.

İçgüdü en iyi durumunda «sezgi» adını alır. Bergson «sezgi'yle» «tarafsız, bilinçli ve nesnesi üzerinde düşünebilme, onu belirsiz ölçüde genişletme yeteneğine sahip içgüdüyü erekliyorum.»

Zekânın yaptıklarının öyküsünü (hikâyesini) izlemek kolay değildir. Fakat eğer, Bergson'u anlamak istiyorsak bu konuda elimizden geleni yapmalıyız.

Zekâ ya da anlık «doğanın ellerini bırakırken, organik olmayan katı maddeyi, belli başlı erek olarak alır.» O sadece, kesikli devinisiz olana ilişkin açık bir düşünce belirleyebilir. Onun kavramları, uzaydaki özdekler (cisimler) gibi birbirinin dışındadır ve aynı denge sağlamlığına sahiptir.

Zekâ, uzay içinde ayırır, zaman içinde belirler. Evrimi düşünmek üzere değil. Oluşu, bir durumlar dizisi halinde tespit etmek üzere yaradılmıştır. «Zekâ, hayatı anlamakta doğal bir yeteneksizlik özelliğine sahiptir.»

Zekânın tipik ürünleri olan geometri ve mantık, katı cisimlere sıkı sıkıya uygulanabilir, fakat başka yerde usavurmayı, sağduyu denetlemelidir. Çok ayrı bir nendir (şeydir) usa vurmanın sağduyuca denetlenmesi.

Katı özdekler (cisimler)sezginin zekâya uygulanma alanı bulmak üzere yarattığı şeylerdir. Yani, ergi (zihin), üzerlerinde oynamak için satranç tahtaları yaratmıştır. Zekânın doğuşuyla katı cisimlerin doğuşu, karşılıklı ilişkiye sahiptir. Zekâ da, katı cisimler de karşılıklı uyuşmayla gelişmiştir:

«Benzer bir oluşum, bizim maddemizi ve zekâmızı; her ikisini içeren maddeden aynı zamanda kesip çıkartmış olmalıdır.»

Madde ve zekânın aynı zamanda geliştiği görüşü ustalıklıdır ve anlaşılmaya değer. Geniş ölçüde dendikte sanırım burada eklenen (kasdedilen) şudur:

«Zekâ, nenleri (şeyleri) birbirinden ayrı gibi görme gücüdür, maddeyse belirgin nenlere ayrılmış nendir. Gerçekte, ayrı katı nenler yoktur. Sadece, sonsuz bir oluş akışı vardır. İçinde hiç bir nenin olmadığı ve bu hiçliğin olması için hiç bir nenin bulunmadığı bir oluş ırmağı. Bu oluş bir yukarı bir aşağı olabilir. Yukarı doğru devini yaşam, aşağı doğru devini özdek (madde) adını alır. Bu madde zekâ yönünden iyi kavranmamıştır.

Evrenin, tepesinde Kadir-i Mutlak'ın bulunduğu bir koni olduğunu var sayıyorum. Çünkü yukarı doğru hareket, nenleri bir araya toplar. Aşağı doğru deviniyse ayırır, hiç değilse ayırır gözükür.

Erginin (zihnin) yukarı doğru devinisi, yukardan üzerine yağan özdekler (cisimler) arasında yolunu bulması için, yolları kesip çıkmalıdır. Böylece, zekâ biçimlendikçe dış çizgiler, ve yollar ortaya çıkmış ve ilkel akış, ayrı özdeklere bölünmüştür.

Zekâ, etleri parçalayan bir kasaba benzetilebilir. Fakat zekâ, parçalanan etin tüm (daima) ayrılan parçaları olduğunu imgeler (tasavvur eder).

«Zekâ» diyor Bergson «tüm (daima) eylemsiz özdeği düşünerek büyülenmiş gibi devinir. İleri bakan yaşamdır o. Kendisini kendisi dışına koyan, ilkece, düzenlenmiş doğanın yollarını ve bu yollara yön vermeyi benimseyen yaşamdır.»

Bergson felsefesini açıklığa kavuşturan pek çok imgeye (hayale) bir başkasını eklememize izin varsa, evrenin, kablolarla inip çıkan bir dağ treni olduğunu imgeleyebiliriz (tasavvur edebiliriz). Yaşam, bu kablolarla yukarı doğru çıkmakta, özdekse (maddeyse) aşağı inmektedir. Zekâ, içinde bulunduğumuz çıkan trenin, inen treni gözlemesinden doğar.

Dikkatini bizim trenimize yoğunlaştıran, daha soylu olduğu açık bir yetenek, içgüdü ya da sezgidir. Bir trenden öbürüne atlama olanağı vardır. Bu, otomatik alışkanlığın kurbanı olduğunuzda ortaya çıkar ve kemik olanın esasıdır. Ya da biz kendimizi parçalara ayırabiliriz. Bir parçası yukarı, bir parçası aşağı giden iki parçaya. Sadece aşağı giden parça komiktir. Fakat zekânın kendisi, inen bir devini değildir. O, inen devininin çıkan devini yönünden gözlenmesidir.

Nenleri ayıran zekâ Bergson’a göre bir tür düştür. Bütün yaşantımızın olması gerektiği gibi, etken (aktif) değil salt düşünseldir (temmüli). Düş gördüğümüz zaman dağılırız biz. Geçmişimiz parçalara ayrılır. Birbirine geçişen nenler (nüfuz eden şeyler), ayrı katı birimler olarak görülür:

Uzay üstü, ayrılıktan başka hiç bir nen olmayan uzaylığa iner. Böylece, bütün zekâ ayırıcı olduğundan geometriye yönelir. Bütünüyle birbiri dışında bulunan kavramları işleyen mantık, gerçekte geometrinin materyellik yönünü işleyen bir ürünüdür.

Tümden gelim de, tüme varım da uzaysal sezgi ister arkalarında. «Sonunda uzaysallık oluşumu içinde tümden gelim ölçüsünde tüme varım yeteneğini ve gerçekte bütün zekâlılığı bulundurur.»

Bu yetenekleri zihinde uzaysallık yaratır, zekânın orada bulduğu başka nenlerin sırasıyle birlikte. Böylece mantık ve matematik, olumlu

ruhsal bir çaba değil, istemin işlemez olduğu ve zihnin artık işe karışmadığı salt bir uyku durumudur. Böylece matematik için yeteneksizlik bir lütuf işareti oluyor. (Tanrı'dan çok yaygın olan bir lütuf.)

Zekânın, uzayla bağlantılı olması gibi içgüdü ve sezgi de, zamanla bağlantılıdır. Bergson felsefesinin ileri gelen özelliklerinden biri onun; çok yazarlara benzemeksizin zaman ve uzayı iyiden iyiye benzemez saymasıdır.

Özdeğin (maddenin) karakteristiği olan uzay, gerçekten aldatıcı olan akışın, parçalara ayrılmış biçimidir. Uygulamada bir noktaya değin yararlı, fakat kuramda son derece yanıltıcıdır. Zamansa tersine, yaşamın ya da erginin esaslı özelliğini biçimler:

«Herhangi bir nenin yaşadığı yerde, zamanın yazıldığı bir defter açıktır.» fakat, burada sözü edilen zaman, matematik zaman ve karşılıklı anların homojen toplanışı değildir.

Matematik zaman Bergson'a göre, gerçekte bir uzay biçimidir. Yaşamın özü olan zaman süre'dir. Bu süre görüşü onun felsefesinde esastır. Onun *Zaman ve Özgür İstem* adlı ilk kitabında süre kavramı açığa çıkar. Eğer Bergson sistemini anlamak istiyorsak süre kavramını anlamalıyız.

SÜRE

Anlaşılması çok güç bir kavramdır süre. Ben de tam anlamış değilim onu. Dolayısıyle süreyi, kuşkusuz, hak ettiği berraklıkla ele alabileceğimi ummuyorum.

«Salt süre»nin benliğimiz kendisini yaşamağa koyverdiğinde ve kendi durumunu önceki durumlarından ayırmayı öte yana bıraktığında bilinçli durumlarımızın kabul ettiği biçim olduğu ileri sürülüyor. O, geçmişi ve geleceği organik bir bütün durumuna getiriyor. Karşılıklı geçişimin ve arasında ayrımı bulunmayan bir ardışıklığın yer aldığı organik bütüne:

«Benliğimiz içinde karşılıklı dışsallık olmaksızın bir ardışıklık yer almaktadır. Benlik dışındaki salt uzaydaysa, karşılıklı ardışıklık bulunmaksızın karşılıklı dışsallık bulunmaktadır.»

«Özne ve yükleme, onların ayrımına ve birliğine değgin sorular, uzaydan çok, zaman terimleriyle dile getirilecektir.» Kendimizi, içinde devinirken gördüğümüz sürede, ayrık öğeler bulunmaktadır. Fakat, içinde hareket ettiğimiz sürede durumlarımız birbirine karışır.

Salt süre, dışsallıktan en çok uzaklaşan ve dışsallığın en az etki ettiği nendir. Geçmişin bağsız (mutlak) *yeni* olan şimdiyle (halle) birlikte büyük olduğu bir süredir. Fakat o halde bizim istemimiz son derecede bir çaba göstermiştir. Kayıp giden geçmişi toparlamak ve onu bütünüyle ve bölünmemiş olarak şimdiye (hale) aktarmak zorundayız. Bu gibi anlarda biz, kendimize gerçekten sahip oluruz. Fakat seyrektir böyle anlar. Süre gerçekliğin gerçek gerecidir. Bitimsiz oluştur. Yapılmış olan bir şey değildir.

SÜRE VE BELLEK

Süre her şeyden önce bellekte (hafızada) ortaya koyar kendini. Çünkü geçmişin şimdi içinde yaşadığı yer bellektir. Böylece bellek kuramı büyük önem taşır Bergson felsefesinde. *Özdek (Madde) ve Bellek* özdekle belleğin, ilişkisini göstermek üzere yazılmıştır. İkisinin de belleğin çözümlenmesiyle gerçek olduğu kabul edilir. Bellek «özdekle erginin kesişimidir.»

Kökten ayrı iki nen vardır. İkisine de genel olarak bellek adı verilir. Bunlar arasındaki ayrım üzerinde Bergson, özellikle durmuştur:

Geçmiş iki ayrı biçimde yaşamaktadır:

1. Devindirici (hareket ettirici) mekanizmalar.
2. Bağımsız anımsamalar (hatırlamalar).

Söz gelimi kişi eğer bir şiiri ezber tekrar ediyorsa o kişinin bu şiiri öğrendiği söylenir. Yani kişi, önceki bir eylemle şiiri tekrarlama yeteneği veren bir mekanizma ya da alışkanlık elde etmişse onu öğrenmiştir. Fakat kişi hiç değilse kurumsal olarak, şiiri okumuş olduğu önceki fırsatlarda anımsama gereği duymaksızın tekrarlamağa yetenekli olmalıydı.

Dolayısıyle, bu tür bellekte içerilen geçmiş olayların bilinci söz konusu değildir.

Gerçekten bellek adı verilmeğe değer ikinci tür bellek, kişinin söz konusu şiiri okumuş olduğu, tarihi belli ayrı ayrı vesilelerin anımsanmasından biçimlenir. Burada kişi belleğin, alışkanlık sonucu olmayacağını düşünür. Çünkü her olay bir kez ortaya çıkmıştır ve hemen kendi izlemini yapmak durumundadır.

Bizim için olup biten her şeyin bir yolda anımsandığı, fakat kural olarak, bilince sadece yararlı olanın geldiği telkin edilir. Belleğin,

görünürdeki başarısızlıkları, gerçekte onun ergisel (zihinsel) bölümlerinin değil, belleği devindiren mekanizmanın başarısızlıklarıdır.

Bu görüşü Bergson, beyin fizyolojisini ve unutkanlık olgularını ele alarak destekler. Buradan, gerçek belleğin beyne ilişkin bir fonksiyon olmadığı sonucuna varılmıştır. Geçmiş, özdekle devinmeli ergiyle imgelenmelidir.

Bellek, özdeğin bir kolu ya da yansımış biçimi değildir. Gerçekte, bunun karşıtı doğruluğa daha yakın olacaktır. Eğer özdeğin tüm (daima) belirli bir süre içeren soyut algı yönünden kapsandığını erekliyorsak bunun karşıtı doğruluğa daha yakın olacaktır.

«Bellek, ilkece, özdekten mutlak bağımsız bir güç olmalıdır. O halde, eğer tin bir gerçeklikse, onunla deneysel olarak ilişki kurabildiğimiz yer bellek görüntüleridir.»

Salt belleğin karşı ucuna Bergson, salt algıyı koyar ve o konuda aşırı gerçekçi bir tavır takınır:

«Salt algıda biz, gerçekten kendimizin dışındayızdır. Dolaysız sezgide, nesnenin gerçekliğiyle ilişki kurarız.» Bergson algıyı onun nesnesiyle öylesine özdeş duruma getirir ki, ergisel algıya (zihinsel) adı vermeyi hemen bütünüyle hayırlar:

«Belleksiz erginin (zihnin) en aşağı derecesi olan salt algı, gerçekte özdeğin parçasıdır (bitim anladığımız biçimdeki özdeğin).

Salt algı, anlama, açığa çıkma eyleminden biçimlenir. Onun gerçekliği işlevliğindendir (faaliyetindendir). Beynin görevi edimsel olarak yararlı ergi yaşamımızı sınırlamaktır.

Beyinde her nenin algılanacağı düşünülür. Fakat gerçekte biz sadece bizi ilgilendireni kavrayabiliriz. «Vücut tüm (daima) eyleme doğru yönelmiştir. Onun temel görevi eylem görüşüyle tinsel yaşantıyı sınırlamaktır.» Gerçekte bir seçme aracıdır o.

İmdi, zekâya karşıt olarak içgüdü ya da sezgi sorununa gelelim. Önce, bir süre ve bellek öykülemek gerekiyordu. Çünkü Bergson’un süre ve bellek kuramlarının, sezginin öyküsünde bulunduğu önceden var sayılmıştı.

İmdi, var olan biçimdeki insanda, sezgi zekânın sınırı ya da penumbra’sıdır. Fakat o, kendisine daha büyük bir önem verilmesini istenir duruma getiren derin kullanımlara sahiptir.

Bergson, zekâyı «İçeri doğru kendisine çevirmek ve sezginin kendisi içinde hâla uyuyan gizil güçleri (potansiyellikleri) uyandırmak»

istemektedir. İçgüdüyle zekâ arasındaki ilişki, görmeyle dokunma duygusu arasındaki ilişkiye kıyas edilmiştir. Zekâ, uzaktaki nenlerin bilgisini vermeyecektir. Gerçekten, bilimin işlevliği, bütün algıları dokunma duygusunun terimleriyle açıklayabilmektir.

«Sadece içgüdü'dür uzaktan bilgi sağlayan.» O, görmenin dokunma duygusuna ilişkisi gibi bir ilişkiye sahiptir zekâyla.» Hemen, pek çok parçada Bergson'un kuvvetli bir imgeci olduğunu ve düşüncesinin (daima) imgelerle yönetildiğini gözleyebiliriz.

Sezginin asıl özelliği onun dünyayı, zekânın yaptığı gibi aynı nenlere bölmemesidir. Bergson, bu sözcükleri kullanmasa da biz sezgiyi analitik olmaktan çok, sentetik olarak tanıtlayabiliriz (tasvir edebiliriz). Sezgi, çokluğu yakalar, fakat karşılıklı etki durumundaki çokluğu. Dışsal özdeklerin (cisimlerin) uzaysal çokluğunu değil.

Doğrulukta hiç bir nen yoktur:

«Şeyler ve durumlar, sadece görüşlerdir. Ergimizin (zihnimizin) oluş hakkında sahip olduğu görüşler. Şeyler yoktur, sadece eylemler vardır.»

Güç ve zekâya doğal-olmayan gibi görünen bu dünya görüşü, sezgi için kolay ve doğaldır. Bellek, ereklenenin hiç bir örneğini vermez. Çünkü arada, geçmiş şimdi'ye (hale) doğru yaşar ve şimdiye nüfuz eder.

Ergiden (zihinden) ayrı olarak kaldığında dünya ebedi olarak ölecek, sonra yeniden doğacaktır. Geçmiş hiç bir gerçekliğe sahip olmayacaktır. Geçmişi ve geleceği, onlarla ilişki isteğiyle gerçek duruma getiren, böylece gerçek süreyi ve gerçek zamanı yaratan bellektir.

Geçmişle geleceğin bu karışımını sadece bellek anlayabilir. Zekâ için onlar, birbirlerine karşı olduğu gibi uzaysal olarak dışsal kalırlar. Sezginin kılavuzluğu altında «içimin sadece geçişin bir enstantanesi olduğunu (görünüşü olduğunu) ayırt ederim ve filozof özdeksel (materyel) dünyanın tek bir akışa doğru geri eridiğini görür.»

Sezginin artamlarıyle (meziyetleriyle) yakından ilişkili olan Bergson'un özgürlük öğretisi ve eylem övgüsüdür:

«Gerçekte canlı özdek (madde), eylem merkezidir. Dünyaya giren belli bir zorunsuzluğu temsil eder. Yani, bir miktar olanaklı eylemi.»

Özgür isteme karşı kanıtlar, kısmen fiziksel durumların yoğunluğunun hiç değilse kuramca, sayısal ölçmeye yetenekli bir *nicelik* olduğunu kabule dayanır. Özgür isteme karşı inançla Bergson, bu görüşü *Zaman ve Özgür İstem* adlı yapıtının ilk konusunda hayırlamağa girişir. Belirginci'nin

(deterministin), kanısını kısmen gerçek süreyle, kendisinin (Bergson'u) gerçekten uzay biçimi saydığı matematik zaman arasındaki karmaşıklığa dayandırdığını söyler.

Yine kısmen belirginci savını (davasını) ona göre, beyin durumu verildiğinde, ergi (zihin) durumunun kuramsal olarak belirlendiği konusundaki doğrulanmamış bir sanıdan türetir.

Bergson, tersinin doğru olduğunu, yani ergi (zihin) durumu verildiğinde beyin durumunun belirli olduğunu kabul etmeğe isteklidir. Fakat, ergi (zihni) beyinden daha çok ayrıştırılmış, ayrımlaşmış görür ve böylece ayrımlı pek çok ergi durumunun bir beyin durumuna karşılık olabileceğini savunur. Gerçek özgürlüğün olanaklı olduğu sonucuna varır:

«Eylemlerimiz tüm kişiliğimizden doğduğunda; kişiliğimizi dile getirdiğinde sanatçıyla yapıtı arasındaki bazen şartladığımız tanımlanmaz benzerlik, kişiliğimizle eylemlerimiz arasında da söz konusu olduğunda özgürüz.»

BERGSON'UN BÜYÜSÜ

Yukarıdaki özette daha çok Bergson'un düşüncelerini dile getirmeğe çalıştım. Onların doğrulukları hakkında ileri sürülen nedenleri vermeden. Çok filozofta olduğundan daha kolaydır bu Bergson konusunda. Çünkü Bergson, kural olarak kanılarının nedenlerini dökmez ortaya. Onların içkin çekiciliğine ve kendi olağanüstü üslubuna dayanır. Reklamcılar gibi devinili, örnekli ve karanlık pek çok olgunun görünüşte açıklanmasına dayanır. Benzetmeler mecazlar, filozofun görüşlerini salık verdiği bütün oluşumun çok büyük bir parçasını biçimler.

Yaşantı üzerine, Bergson'un yapıtlarında bulunan benzetmeler bildiğim herhangi bir şairin şiirlerindeki benzetmelerden çoktur.

Yaşam, Bergson'a göre bir istiridyedir. Parçalara ayrılan, fakat, parçaları da istiridye olan bir istiridye. Başlangıçta o bir hazne içinde birikmek eğilimindedir. Sebzelerin yeşil kısımlarındaki gibi. «Fakat hazne, buhar çıkaran kaynar kap gibidir. Durmadan fıskiye gibi özdek (madde) saçar. O özdeklerden (maddelerden) gerisin geri yere doğru düşen her bir parça dünyadır.»

Yaşantı bütünlüğü içinde geniş bir dalgaya benzer. Merkezden başlayan, ileri doğru yayılan hemen hemen bütün çevresi bir salınan, bir

duran dalga. Tek bir noktada engel zorlanmış ve itki özgürce ileri geçmiştir.

Yaşantının süvari saldırısına benzetilen bir doruğu vardır:

«Düzenlenmiş bütün varlıklar, en ağırbaşlı (mütevazi) olanından en yükseğine; yaşamın ilk kaynaklarından bizim, içinde bulunduğumuz zamana değin, bütün zamanlarda olduğu gibi, bütün yerlerde bir tek itkiye tanıklık eder: Özdeğin (maddenin) ters devinmesine ve kendi içinde bölünemez olduğuna.»

«Tüm yaşayanlar birbirine sarılır; tümü, aynı korkunç itilime baş eğer. Hayvan, bitkiye yanaşır, hayvanlığa abanmıştır. İnsanlığın tümü, uzay ve zaman içinde, sağımızda solumuzda, önümüzde dörtnala her direnci kırmağa, pek çok engeli temizlemeğe belki de ölümü ortadan kaldırmağa yetenekli ezici bir saldırıya geçen orduyu andırır.»

Bir eleştirici düşünelim. Ağır başlı bir eleştirici. Bergson'un, insanı hayvanlık üzerine bindirip saldırıya geçirmesini sempati duymadan seyreden biri. Böyle bir eleştirici sakin ve dikkatli düşüncenin Bergsonvari uygulama biçimiyle güç uyuştuğunu düşünebilir.

Düşüncenin sadece bir eylem aracı ve bu alanda engellerden kaçınmanın tek dürtüsü olduğu söylendiğinde, böyle bir görüşün işi sonunda düşünceyle olan bir filozofa değil bir süvari subayına yakıştığını şiddetli eylemin gürültü ve tutkusunda usun daha zayıf müziğine yer kalmadığını hissedebilir. Büyüklüğün, gürültü patırtıyla değil, yansıtılan evrenin büyüklüğüyle araştırıldığı yansız (tarafsız) bir düşünce için boş bir zaman yoktur ona göre. Bu durumda eleştirici böyle bir huzursuz dünya görüşünü kabul etmek için herhangi bir neden bulunup bulunmadığını sorabilir. Fakat o, bu soruyu sorduğunda, yanılmıyorsam evrende ya da Bergson'un yazılarında bu huzursuz dünya görüşünü kabul etmek için herhangi bir neden bulunmadığını görecektir.

XIV. KONU
BERGSON'UN UZAY VE ZAMAN GÖRÜŞÜ

Bergson felsefesi imgesel (hayali) ve şairce bir dünya görüşünden daha çok bir şey olduğunda, iki temel öğeye sahiptir: Uzay ve zaman öğretisi.

Bergson'un uzay öğretisi, zekânın kınanması için gerekliydi. Eğer Bergson, zekâyı kınamakta başarısızlığa uğrasa, zekâ Bergson'u başarıyle kınayacaktı. Çünkü ikisi arasında bir ölüm kalım savaşı vardır.

Zaman öğretisi Bergson'a, özgürlüğü haklı çıkarması, William James'in «blok evren» dediği şeyden kaçması, akan biç bir şeyin bulunmadığı ebedi bir akış öğretisi, ergiyle özdek (zihinle madde) arasında kurduğu ilişkilerin bütünü için gereklidir.

Böylece, eleştiride bu iki öğreti üzerinde yoğunlaşmak yerinde olacaktır. Eğer onlar doğruysa hiç bir filozofun kaçınamadığı küçük yanlışlar ve tutarsızlıklar büyük sorun yaratmaz. Eğer yanlışsa, entelektüel temelden çok, estetik temelde değerlendirilecek imgesel (hayali) bir epik'ten başka bir nen kalmaz geride. Zaman kuramından daha yalın olması dolayısıyle uzay kuramını ele alarak işe girişeceğim.

UZAY KURAMI

Bergson'un uzay kuramı tam ve açık olarak *Zaman* ve *Özgür İstem* adlı yapıtında ortaya konduğuna göre, bu kuram onun felsefesinin en eski bölümlerine aittir.

Bergson, ilk konuda, daha büyük ve daha küçük'ün uzayı içerdiğini söyler. Bu görüşlerine iyi ya da kötü bir kanıt ileri sürmez. Sadece açık bir olmayana ergi yöntemi uyguluyormuş gibi konuşur:

«Sanki çokluk ve de uzayın bulunduğu bir yerde büyüklükten söz edilemez.» Beğeni ve acı türünden açık durumlar, tersine ona çok güçlük verir. Yine de Bergson, işe başladığı dogmadan asla kuşkulanmaz ya da onu asla yeniden göz önüne almaz.

Daha sonraki konuda aynı tezi bu kez sayı açısından savunur:

«Kendi kendimize sadece biçimleri ve sözcükleri değil, sayıyı imgelemek (tasavvur etmek) istediğimizde, uzanımlı bir imgeye (hayale)

başvurmak zorunda kalırız.» «Her açık sayı düşüncesi, uzayda görüsel bir imge (hayal) içerir.»

Bu iki tümce, kanıtlamağa (ispata) çalışacağımız gibi, Bergson'un, sayının ne olduğunu bilmediğini ve sayı hakkında açık bir düşünceye sahip olmadığını göstermektedir. Bu, onun şu tanımıyle de ortaya konulabilir:

«Sayı genellikle birimler derlemesi ya da daha kesin konuşursak bir'le çoğun sentezi gibi görülebilir.»

SAYILARIN ESRARI

Bu anlatımları tartışırken, başlangıçta ukalaca görünen, fakat gerçekte yaşantısal (hayati) olan bazı ayrımlar üzerinde bir süre durabilmek için okuyucunun sabrını istemeliyim:

Bergson'un yukarıki anlatımlarda birbirine karıştırdığı bütünüyle ayrı üç nen vardır:

1 — Değişik tek tek sayılara uygulanabilen genel sayı kavramı.

2 — Değişik tek tek sayılar.

3 — Değişik sayıların uygulanır olduğu değişik derlemeler. Sayıların birimlerin derlemesi olduğunu söylediğinde Bergson üçüncü kavramı tanımlamıştır. On iki havari, on iki İsrail oymağı (kabilesi), on iki zodiac'ın işareti birimler derlemesidir, yine de onlardan hiç biri sayı değildir. Genel sayı kavramına daha da az uygundur.

On iki sayısı açıkça bütün bu derlemelerin ortak olduğu ortak olarak sahip bulunduğu, fakat başka derlemelerle söz gelimi bir futbol takımıyla ortak olarak sahip bulunmadığı bir nendir. Bu bakımdan 12 sayısı ne 11 ya da 12 terimin, ne de başka bir sayının derlemesidir ve ne de bütün derlemelerin ortaklaşa sahip bulunduğu bir nendir. Genel olarak sayı, 12 ya da 11 veya başka bir sayının özelliğidir. On iki ya da on bir terime sahip olan değişik derlemelerin özelliği değildir.

Bu bakımdan, Bergson'un öğüdünü izleyerek «uzanımlı bir imgeye başvurduğumuzda ve diyelim ki iki zar attığımızda, iki altı elde etme durumunda gördüğümüz noktaları imgeleyelim. Yine de 12 sayısının hayaline varmış değilizdir. 12 sayısı gerçekte herhangi bir hayalden daha soyuttur. 12 hakkında herhangi bir anlayışa vardığımız söylenmeden önce, ayrı on iki birimli derlemelerin ne gibi ortak özelliklere sahip olduğunu

bilmeliyiz. Bu, soyut olduğu için imgelenemeyecek (tasavvur edilemeyecek) bir şeydir.»

Bergson, özel bir derlemeyi onun terimlerinin sayısıyle karıştırarak ve bunu yine genel sayı kavramıyle karıştırarak kuramını usal (makûl) göstermeyi başarmıştır. Sadece budur onun yaptığı.

Karmaşıklık bir genci, gençlikle ve gençliği, genel bir kavram olan «insan yaşamının süresi»yle karıştırmanın aynıydı. Bir gencin iki ayağı olduğu için, gençliğin ve genel kavram olan «İnsan yaşamı»nın da iki ayağı olduğunu ileri sürmek gibidir bu.

Bu karışıklık önemlidir. Çünkü o kavranır kavranmaz, sayının ya da tek tek özel sayıların, uzay içinde canlandırılabileceği savunulmaz görünür. Böyle bir durum, sadece Bergson'un sayı kuramını değil, bütün soyut düşüncelerin ve mantığın uzaydan türediği konusundaki daha genel kuramını da çürütür.

Fakat, sayılar sorunundan ayrı olarak Bergson'un, «ayrı birimlerin her çokluğu uzayı içerir» diyen savını (iddiasını) kabul edecek miyiz? Bu görüşle çelişir görünen durumlardan bazısı onun yönünden göz önüne alınmıştır. Söz gelimi, birbirini izleyen sesler:

Caddeden geçen birinin sesini duyduğumuzda, onun ardışık durumlarını gözümüzün önünde canlandırabiliriz. Çan vuruşlarını duyduğumuzda biz ya onu ileri geri salınırken göz önüne getirir, ya da onun ardışık seslerini ideal bir uzayda canlandırırız.

Fakat bunlar salt imgeleyici (hayal kurucu) bir kişinin otobiografik gözlemleridir ve daha önce işaret ettiğimiz görüşümüzü açıklar. Bu görüş onda, görme duygusunun üstün geldiği konusundadır.

Bir saatin vuruşlarını imgesel (hayali) bir uzayda sıralamak için mantıksal bir zorunluk yoktur. Çok kişi sanırım onları herhangi bir uzaysal yardıma başvurmaksızın sayar. Bergson, uzayın zorunlu olduğu görüşü konusunda hiç bir neden sürmez ileri. Uzayın zorunluluğunun açık olduğunu kabul eder o ve bu görüşü zamana uygulamağa çalışır. Birbiri dışında aynı zamanlar olduğu görüldüğünde bu zamanlar (ona göre) uzay içinde yayılmış gibi canlandırılır. Bellek yönünden verilen biçimdeki gerçek zamanda ayrı zamanlar birbiri içine geçer ve ayrı olmadığından sayılamaz.

Bütün ayrılığın uzayı içerdiği görüşünün uzaya yerleştiği var sayılır ve bu görüş, açık bir ayrılığın bulunduğu her yerde uzayın da bulunduğunu tümdengelimsel yolla kanıtlamak için kullanılır. Böyle bir nenden

kuşkulanmak için küçük de olsa, başka neden bulunabilir. Örneğin, soyut düşünceler açıkça birbirini dışarda bırakır:

Beyazlık siyahlıktan, sağlık sayrılıktan ve delilik bilgelikten farklıdır. Dolayısıyle, bütün soyut düşünceler uzayı içerir. Sonuçta soyut düşünceler için kullanılan mantık geometrinin bir dalıdır ve zekânın bütünü uzayda yan yana olan nenleri göz önüne getirmek gibi, var sayılan bir alışkanlığa dayanır.

Bergson'un, zekâyı bütün kınamasının dayandığı vargı, görebildiğim denli bir düşünce zorunluğu olarak alınan kişisel bir zihin durumudur. Tüm yanlıştır bu. Bir doğru boyunca yayılmış ardışık durumları imgelemekle (hayal etmeyle) ilgili özel zihinsel durumu kasdediyorum.

Sayı örnekleri şunu gösterir: Eğer Bergson haklı olsaydı, böylesine uzayla dolu olan, olduğu var sayılan soyut düşünceleri asla elde edemeyecektik. Tersine, soyut düşünceleri, onları temsil eden tek tek düşüncelere karşıt olarak anlayabilmemiz, Bergson'un zekâyı uzayla dolu sayması açısından yanıldığını kanıtlamağa yeterli görünür.

Bergson'unki gibi zekâ karşıtı felsefenin kötü sonuçlarından biri, onun gelişimini zekânın yanlışlıkları ve karmaşıklıkları üzerine oturtmuş olmasıdır. Zekâ karşıtı felsefe buradan, kötü düşünceyi iyiye yeğ tutmağa (tercih etmeğe) anlık, güçlüğün çözülemez olduğunu ileri sürmeğe; her aptalca yanlışa, zekânın iflasını ve sezginin üstünlüğünü (galibiyetini) açığa koyan bir nenmiş gibi bakmağa yönelmiştir.

Bergson'un yapıtlarında matematik ve bilime pek çok imalar yapılır. Dikkatsiz bir okuyucu için bu imalar onun felsefesini büyük ölçüde destekler gibi görünür. Bilime gelince, özellikle biyoloji ve fizyoloji konusunda, onun yorumlarını eleştirme yeteneğine sahip değilim. Fakat matematik konusunda Bergson geleneksel yanlışları, matematikçiler arasında son seksen yıldır geçerli olan daha modern görüşlere yeğ tutmuş; bu konuda filozofların çoğunun vermiş olduğu örneği izlemiştir.

Onsekizinci yüzyılda ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında, sonsuz küçükler hesabı bir yöntem olarak iyi gelişmişse dc, temelleri açısından pek çok yanlışla ve çok karışık düşünceyle desteklenmiştir.

Hegel ve ardılları bu yanlışlık ve karışıklıklara el atmış ve matematiğin çelişmeli olduğunu kanıtlama (ispat etme) çabalarında onlardan destek almıştı. Hegel'cilerin, bu konulardaki düşünceleri,

filozofların düşüncelerine geçti ve matematikçiler, filozofların dayandığı bütün güçlükleri ortadan kaldırana değin yaşadı.

Filozofların belli başlı ereği, hiç bir nenin sabırla ve ayrıntılı düşünceyle öğrenilemeyeceğini göstermek; ve eğer Hegel'ciysek «us» (akıl) Bergson'cuysak «sezgi» başlığı altında, «bilisiz»in ön yargılarına tapınmamız gerektiğini düşünmek oldukça, çınlar Hegel'in yararlandığı yanlışları gidermek için, matematikçilerin neler yaptığını öğrenmeye dikkat edeceklerdir.

«DİNAMİK» DÜNYA GÖRÜŞÜ

Gözden geçirdiğimiz sayı sorunundan ayrı olarak, Bergson'un matematiğe değindiği belli başlı sorun, dünyanın «sinematografik canlandırılması» adını verdiği neni hayırlamasıdır.

Matematik değişimi kavrar, hatta sürekli değişimi. Bu, bir sıra durumdan biçimlenen değişmedir. Bergson tersine, hiç bir durum dizisinin sürekli olanı temsil edemeyeceğini ve değişmede bir nenin (şeyin) asla herhangi bir durumda olmadığını ileri sürer. Değişmenin, değişen durumlar dizisinden biçimlendiği görüşüne «sinematografik» adını verir. Bu görüş ona göre zekâ için doğal, fakat kökten kısırdır. Gerçek değişme, sadece gerçek süreyle açıklanabilir. Geçmişin ve şimdinin (halin) bir yorumunu içerir, durağan («Statik») durumların matematik ardışlıklarını değil («Statik») dünya görüşü yerine «devinsel» («dinamik») dünya görüşü adı verilen nen budur. Sorun önemlidir. Güçlüğüne karşın görüp geçemeyiz onu.

Bergson'un durumu Zenon'un ok kanıtıyle açıklanır. Zenon «atılan bir ok her an sadece bulunduğu yerde olduğundan, uçuşu sırasında daima durmaktadır» demişti. İlk bakışta bu kanı çok güçlü görünmeyebilir. Doğallıkla okun bir an her an bulunduğu yerde, başka bir an başka bir yerde olduğu söylenecektir. Deviniyi (hareketi) biçimleyen de zaten budur.

Devininin sürekliliğinden eğer biz, onun aynı zamanda kesikli olduğunu da kabul ediyorsak bazı güçlükler doğduğu doğrudur. Böylece ulaşılan güçlükler uzun süre, filozofların hazır hazır kullandıkları bir gereç (malzeme) olmuştur.

Fakat eğer, matematikçilerle birlikte devininin (hareketin) aynı zamanda kesikli olduğu kanısından vaz geçersek filozofun düştüğü güçlüğe

düşmeyiz. İçinde sonsuz sayıda fotoğraf bulunan ve herhangi iki resmin arasına sonsuz sayıda resmin girdiği bir sinamatograf, sürekli deviniyi (hareketi) eksiksiz olarak açıklayacaktır. O halde Zenon'un kanıtının gücü nereden ileri geliyor?

Ereği değişme diye bir nen bulunmadığını kanıtlamak (ispat etmek) olan Zenon, Elea okulundandı. Dünyadan almamız gereken doğal görüş, değişen nenler bulunduğudur. Söz gelimi, imdi burada, başka zaman orada olan bir ok vardır.

Bu görüşten filozoflar iki çelişki (paradoks) geliştirdi:

Elealılar, nenler olduğunu fakat değişme olmadığını, Herakleitos ve Bergson'sa değişmeler olduğunu fakat nenler olmadığını söylüyordu.

Her bir grup karşı tarafı hayırlayarak (reddederek) sürdürdü kanıtı. «Statik» görüşü savunan grubun «hiç bir ok yoktur» deyişi ölçüsünde dinamik görüşü savunanların «uçuş yoktur» deyişi de gülünçtür. Orta yerde duran ve hem de uçuşun var olduğunu söyleyen talihsiz kişinin her ikisini de yadsıdığını (inkâr ettiğini) ileri sürer kavgacılar. Böylece hem okun, hem uçuşun varlığını ileri süren, Sanctus Sebastianus gibi, bir yandan okla, öbür yandan okun uçuşuyla ikiye parçalanır.

Fakat Zenon kanıtının gücü neredthough hala göremedik. Zenon örtülü olarak, Bergson'cu değişme kuramının özünü, kabul eder. Yani, bir nen sürekli değişme içindeyse; eğer onda, sadece bir durum değişmesi söz konusuysa, içsel bir değişme var olmalıdır. Nen her an içkin olarak değişmemesi durumunda olması gerekenden ayrımlı (farklı) olmalıdır.

Zenon bu durumda, okun her an dinginlikte (sükûnette) olması durumunda, bulunacağı yerde bulunduğuna işaret eder.

Böylece bir devininin durumunun devini için esas olduğu görüşüne bağlanarak hiç bir devini olamayacağını ve okun daima dinginlikte (sükûnette) bulunduğunu çıkarsar.

Zenon'un kanıtı böylece, değişmenin matematik yanına dokunmamasına karşın (rağmen) ilk bakışta Bergson'unkine benzemez, olmayan bir değişme görüşünü hayırlamaktadır. O halde Bergson, Zenon'un kanıtını nasıl karşılar?

BERGSON VE ZENON'UN KANITI

Bergson, okun tüm (daima) her yerde olduğunu söyleyerek karşılar kanıtı. Zenon'un kanıtını dile getirdikten sonra şu karşılığı verir:

«Evet. Eğer biz okun daima yolun bir noktasında olabileceğini varsayıyorsak evet. Devinen ok, daima devinisiz olan bir konumla çakışıyorsa yine evet. Fakat ok, yolunun herhangi bir noktasında değildir ki.»

Zenon'a verilen bu karşılık ya da Achilles'e ve kaplumbağaya verilen benzer karşılıklar onun üç kitabında da karşımıza çıkar. Bergson'un görüşü, düpedüz paradoksaldır. Onun olanaklı olup olmadığı, Bergson'un süre kavramının tartışılmasını gerektiren bir sorundur.

Bergson'un, görüşü lehine tek kanıtı, matematik değişme görüşünün «devininin devinisizliklerden biçimlenmesi» gibi saçma bir önerme içerdiği konusundaki anlatımdır.

Fakat, matematik değişme görüşünün görünüşteki saçmalığı, Bergson'un onu dile getiriş tarzındadır ve devininin ilişkiler içerdiğini anlar anlamaz ortadan kalkar. Söz gelimi, bir dostluk, arkadaş olan kişilerden biçimlenir, arkadaşlıklardan değil. Bir soyma tablosu insanlardan yapılır soy tablolarından değil.

Böylece bir devini, devinen bir nenden yapılır, devinilerden değil. O, bir şeyin ayrı ayrı zamanlarda ayrı ayrı yerlerde olabileceği, bu yerlerin bazen birbirine yakın olmasına karşın yine de ayrımlı (farklı) olabileceği olgusunu dile getirir.

Bergson'un matematik devini görüşüne karşı kanıtının, en son çözümleme de bir söz oyunundan ibaret olduğu anlaşılır böylece. Bu vargıyla biz, onun süre kuramını eleştirmeye geçebiliriz.

SÜRE KURAMI

Bergson'un süre kuramı onun bellek kuramıyle bağlantılıdır. Bellek kuramına göre, anımsanan şeyler bellekte yaşar ve böylece şimdideki (hal-i hazırdaki) şeylerle girişim durumundadır. Geçmiş ve şimdi, karşılıklı dışşal değildir, bilincin birliği içinde karışmıştır. Bergson'a göre eylem, varlığı biçimleyen nendir (şeydir). Fakat, matematiksel zaman salt edilgen (pasif) bir kaptır. Hiç bir şey yapmayan, böylece bir hiç olan kap. Geçmiş artık devinmeyendir, şimdiyse devinen.

Fakat bu anlatımda, Bergson; bütün süre düşüncesinde olduğu gibi, bilinç dışı olarak, sıradan (alelade) matematik zamanı ereklemektedir. Matematik zaman olmadan Bergson'un dedikleri bir anlam taşımaz.

«Geçmiş esasta, artık devinmeyendir» dendiği zaman ereklenmiştir, «geçmiş, eylemi geçip gitmiş olandır» demekten başka?

«Artık» sözcüğü geçmişi dile getirir. Geçmişin, şimdi dışında bir nenmiş gibi görünen sıradan kavramına sahip olmayan bir kişi için bu sözcüklerin bir anlamı olmayacaktır. Böylece tanım döneldir (circular). Bergson'un dediği, gerçekte «geçmiş geçmişte olan nendir» demek olur sonuçta. Tanım olarak mutlu bir çaba gibi görülemez bu.

Aynı nen şimdiye de uygulanır. Şimdinin «eylemekte olan nen» olduğu söylenir. Fakat «olan» sözcüğü, tanımlanması gereken şimdi düşüncesinin ta kendisini ortaya döker.

Şimdi, devinmekte olan ya da devineceğe karşıt olarak devinendir. Yani imdi eylemi geçmişte ya da gelecekte değil, şimdide olandır. Bu tanım da döneldir (circular).

Bergson'un sözü edilen düşünceleri açıkladığı sayfanın üst tarafındaki parça bu yanlışlığı daha çok aydınlatacaktır:

«Bizim salt algılımızı kuran, anlama eylemimizdir. Algımızın *aktüelliği*, böylece onun işlevliğinde, (faaliyetinde) onun zamanını uzatan devinilerdedir, daha büyük yoğunluğunda değil: Geçmiş sadece bir düşüncedir. Şimdi'yse, bu düşünceye karşılık olarak girişilen devini.»

Bu parçaya göre, Bergson geçmişten söz ettiğinde, onun geçmişten değil, şimdiki geçmişten, fakat şimdi olan anısından söz ettiği açığa çıkıyor. Var olduğu zaman geçmiş de şimdi ölçüsünde işlevseldi (faaldi). Eğer Bergson'un anlatımı doğruysa, şimdiki an tüm dünya tarihinde herhangi bir işlevsellik dile getiren tek an olmalıdır.

Daha eski zamanlarda, şimdiki algılarımız denli aktüel, şimdiki algılarımız denli etken, başka algılar da bulunmaktaydı. Geçmiş, şimdi olduğu günlerde, hiç bir surette sadece düşünce değildi, içkin karakterinde o da, şimdinin aynıydı.

Bununla birlikte, gerçek geçmişi unutuverir Bergson. Onun söz ettiği, geçmişe değgin (hakkındaki) şimdiki düşünceydi. Gerçek geçmiş, şimdiyle karışmaz, çünkü şimdinin bir parçası değildir. Fakat çok ayrımlı (farklı) bir nendir bu.

Bergson’un bütün süre ve zaman kuramı baştanbaşa, anımsamanın şimdi ortaya çıkışıyle geçmişte ortaya çıkışı arasındaki ilkel bir karışıklığa dayanmaktadır. Fakat zamanın bize bu kadar içli dışlı olması dolayısıyle Bergson’un geçmişi artık etken (faal) olmayan nen olarak karşımıza çıkarmak istemesindeki kısır döngü hemen belirecektir. Durum böyle olduğuna göre, Bergson’un ortaya koyduğu, algıyle anımsama arasındaki ayrımla (bunların her ikisi de şimdiki olgulardır) ve ortaya koyduğuna inandığı, şimdiyle geçmişin ayrımıdır.

Bu karışıklık anlaşılır anlaşılmaz onun Bergson’un zaman kuramının bütünüyle zamanı aradan kaldıran bir kuram olduğu anlaşılır.

Anımsayan şimdiyle anımsanan geçmiş olay arasındaki bu kargaşalık Bergson’un zaman kuramının temelinde yatar görünen bu kargaşalık yanılmıyorsam onun düşüncesinin büyük bir kısmını kötüleyen ve modern filozoflardan çoğunun düşüncesine zarar veren daha genel bir kargaşalığın örneğidir. Bu büyük kargaşalıkla, bilme aktının bildirdiği nenler arasındaki kargaşalığı erekliyorum. Bellekte bilme akt’ı şimdi’dedir. Hâlbuki bilinen geçmiştedir. Böylece, onları karıştırmak, geçmişle şimdi arasındaki ayrımı bulandırmış olmaktadır.

Özdek ve *Bellek (Madde ve Hafıza)* boyunca bilme akt’ıyla bilinen nenin karıştırılması vaz geçilmezdir. *Özdek ve Bellek*’in başlangıcında açıklanan imge «hayal» sözcüğün de kutsal bir nesne gibi saklanır bu karmaşıklık. Kitapta, felsefi kuramlardan ayrı olarak bildiğimiz her nenin «imgeler»den biçimlendiğini, «ima» ve «imgeler»in bütün evreni doğuran bir nen olduğunu ileri sürer, şöyle der:

«İmgeler yığınına *özdek* diyorum ve özel tek bir imgenin imgeler yığınına -yani- vücudumun bilimsel (nihai) eylemine varan imgeler yığınına bu *özdeğin algılanması* diyorum.»

Özdek ve özdeğin algılanması ona göre aynı nenlerden biçimlenmektedir. Beyin, Bergson’un gözünde özdeksel evrenin öbür bölümü gibidir ve eğer evren bir imgeyse beyin imgelemekten ibarettir.

Kimsenin görmediği beyin, sıradan (alelade) anlamda bir imge (tasavvur) olmadığından onun, bir imge algılanmadan da var olabilir demesine şaşmıyoruz. Fakat Bergson daha sonra, imgeler konusunda oluşla, bilinçli olarak algılanış arasındaki ayrımı açıklar.

Bu belki şöyle bir parçada daha çok açıklanabilir: «Algılanmamış özdeksel (maddi) nesne bir tür bilinç dışı ergisel (zihinsel) durum

olmadıkça imgelenmemiş bir imge ne olabilir?»

«Her gerçeklik, bilinçle küçük de olsa bir akrabalık ve benzerlik ilişkisine sahiptir. Nedenlere ‘İmgeler’ (‘tasavvurlar’) adını vererek idealizme gidişimizin nedeni budur.»

Bununla birlikte Bergson, «filozoflar herhangi bir sanının ortaya atılmadığı noktadan işe başlar» diyerek, kuşkumuzu gidermeğe çalışır, yatıştırmağa çalışır.

«Şimdilik» der «özdek ve tin durumları, dış dünyanın gerçekliği ya da idealliğine değgin tartışmalar üzerine hiç bir nen bilmediğimizi kabul edeceğiz. Burada ben imgelerle (tasavvurlarla) karşı karşıyayım.»

Özdek ve Bellek’in İngilizce basımı için yazdığı yeni «Sunuş» ta da şöyle diyor:

«İmge, sözcüğüyle biz, idealist’in bir temsil adını verdiği şeyden daha kesin, fakat realistin ‘nen’ (‘şey’) adını verdiği şeyden daha az kesin bir varlığı erekliyorum. Bu ‘nen’le ‘sunum’ arasında bulunan bir varlıktır.»

Bergson’un ergisindeki (zihnindeki) bu ayrım, sanırım imgesel bir görünüşü imgelemekle (tasavvur etmekle), bir nesne olarak imgelenen (tasavvur edilen) nen arasındaki ayrımdır. Bergson, olduğu gibi olan nenle, göründüğü gibi olan nen arasındaki ayrımı düşünmektedir. Özneyle nesne, düşünen, anımsayan (hatırlayan) ve imgelere (tasavvurlara) sahip ergiyle (zihinle) düşünülen, anımsanan, imgelenen nenler arasındaki ayrımdan, görebildiğim denli Bergson felsefesi bütünüyle yoksundur.

Bergson’da bu ayrımın yokluğu, onun idealizme gerçek borcudur. Fakat çok talihsiz bir borçtur o. Az önce görmüş olduğumuz gibi bu borç, onu önce imgelerden (tasavvurlardan) ergiyle özdek arasında nötr (tarafsız) bir şey olarak söz saçmağa; sonra beynin asla imgelenmemiş (tasavvur edilmemiş) olmasına karşın bir imge (tasavvur) olduğunu ileri sürmeğe; özdeğin ve özdeğin algısının bir tutulması gerektiğini; fakat, beyin gibi algılanmamış bir imgenin (tasavvurun) bilinç-dışı ergisel bir durum olduğunu telkin etmeğe götürür. Hâlbuki «imge» («tasavvur») sözcüğünün kullanımı hiç bir metafizik kuram içermemesine karşın, her gerçekliğin bilinçle «bir akrabalığa, bir benzerliğe, kısaca bir ilişkiye» sahip olduğunu içerir.

Bütün bu karmaşıklıklar, öznelle nesnel arasındaki başlangıç karmaşıklığı dolayısıyledir. Özne (bir düşünce, bir imge bir anı) bende imdi

hazır olan bir olgudur. Nesne, çekim yasası arkadaşım Jones ya da Venedik'teki Sanctus Marcus kilisesinin çan kulesi olabilir.

Özne ergiseldir (zihinseldir), buradadır, imdi var olmaktadır. Böylece eğer özne ve nesne birse nesne ergiseldir, buradadır, şimdidir. Arkadaşım Jones, kendisinin Güney Amerika'da olduğuna ve kendi başına var olduğuna inanmasına karşın gerçekte benim kafamdadır ve benim kendisini düşünmem dolayısıyle vardır. Aziz Marcus Kilisesinin çan kulesi, büyük hacmine ve 40 yıl önce ortadan kalkmış olmasına karşın hala vardır ve bütünüyle benim içimdedir.

Bu anlatımlar Bergson'un uzay ve zaman kuramlarının gülünç duruma getirilmesi değil, o kuramların aktüel somut anlamlarının ne olduğunu ortaya koymasıdır.

Özneyle yüklemin karışımı Bergson'a özgü değildir. Birçok idealist ve özdekçide (materyalistte) vardır bu. Pek çok idealist nesnenin gerçekte özne olduğunu ve birçok özdekçiyse (materyalistse), öznenin gerçekten nesne olduğunu söyler. Onlar, şu iki anlatımın çok ayrı olduğunda anlaşılırlar da öznenin ve nesnenin ayrı olmadığını savunurlar. Bu özdeş tutma hayırlanır hayırlanmaz Bergson'un bütün sistemi çöker: Önce uzay ve zaman kuramları, sonra onun zorunsuzluğu inancı, sonra zekayı kınaması ve ergi-özdek (zihin-madde) ilişkilerini ele alış biçimi ortadan kalkar.

Doğallıkla, Bergson felsefesinin büyük bölümü belkilikle onun popülerliğine yol açan bölümü kanıta dayanmaz ve kanıtla yıkılamaz. Dünyanın imgesel (tasavvursal) tablosu şairce bir çaba gibi görüldüğünde, kanıtlanmağa ya da çürütülmeğe yetenekli değildir.

Shakespeare «yaşam, yürüyen bir gölgeden başka bir nen değildir» demişti. Shelly içinse o «çok renkli bir cam»dır. Bergson, yaşamı parçalara bölünen bir istiridye gibi görür. Parçaları da yine bir istiridye olan bir istiridye. Eğer siz Bergson'un imgesini (tasavvurunu) beğeniyorsanız. Yerinde olan odur.

Bergson'un gerçek dünyada gerçekleşmesini izlemek istediği iyilik, eylem adına eylemdir. Bütün salt düşünceye «düş görme» adını verir o ve bu düşünceyi «dural (statik), Platonik, matematik, mantıksal ve zekâ işi» gibi övücü olmayan sıfatlarla tanımlar.

Eylemin ulaşmak durumunda olduğu ereği önceden görmek isteyenlere Bergson, önceden görülen bir ereğin yeni olmayacağını, çünkü

isteğin bellek gibi, nesnesiyle özdeş tutulduğunu söyler. Böylece biz, eylemde içgüdünün kör köleleri olmağa mahkûmuz. Hayat kuvveti bizi arkadan iter durmadan usanmadan.

Bu felsefede, hayvan yaşamı üstüne çıktığında, insanı vahşilikten kurtaran ereklerden bilinçli kılacak düşünsel iç-görü anına yer yoktur.

Gereksiz işlevliğin (faaliyetin) yeterli iyi göründüğü kişiler Bergson'un kitaplarını evrenin hoş bir tablosu olarak görecektir. Fakat eylem, onun bir değeri olacaksa bir görünün esiniyle (ilhamıyle) ortaya çıkmalıdır. Daha az acılı, daha az tüzünlü (adil), daha az uyuşmazlık dolu imgesel (tasavvursal) bir dünya görüşünden esinlenenler (ilham alanlar), kısaca eylemleri düşünceye dayanan kişiler, bu felsefede aradıkları hiç bir şeyi bulamayacak ve onun doğru olduğunu düşünecek hiç bir neden yok diye de üzülmeyeceklerdir.

XV. KONU
WILLIAM JAMES

William James (1842-1910) her nenden önce psikologtu. Fakat felsefece iki açıdan önemliydi:

1 — «Köktenci (radikal) empiriklik» adını verdiği öğretiyi bulması bakımından.

2 — «Pragmatizm» ve araççılık («enstrumantalizm») adı verilen kuramın ileri gelen üç kişisi olması açısından.

James, yaşamının sonraki yıllarında hakettiği gibi, Amerikan felsefesinin tanınmış bir önderi sayıldı. Tıp okuyarak psikoloji üzerinde düşünmeye yöneldi. Onun psikolojiyle ilgili büyük eseri 1890 yılında yayınlanmıştır. Olanaklı en yüksek olağanüstülüğe sahiptir.

Bununla birlikte onun büyük psikolojik yapıtını ele almayacağım. Zira bu yapıt, felsefeye olmaktan çok bilime bir katkıdır.

William James'in felsefi ilgilerinde biri bilimsel, öteki dinsel iki yan vardır. Bilimsel yana tıp bilgisi, özdekçiliğe (materyalizme) doğru bir yönelim getirmiştir. Bununla birlikte bu eğilim James'in dinsel heyecanlarıyle frenlenmiştir.

James'in dinsel düşünceleri duyguları, çok protestan, çok demokratik ve insan şefkatinin ılıklığıyle çok doluydu. O, kardeşi Henry'yi sıkıcı züppeliğe girme yolunda izlemiş değildir:

«Karanlığın hükümdarı bize dendiği gibi, soylu bir kişi olabilir. Fakat yerin ve göğün Tanrısı ne olursa olsun, soylu olamaz.» Çok karakteristik bir açıklamadır bu.

James'in sıcak kalpliliği ve neşeli tabiatı onun hemen hemen evrensel olarak sevilmesine yol açtı. Ona karşı sevgi duymayan tanıdığım tek kişi Santayana'ydı. Onun doktora tezini William James «çürümüşlüğün eksiksizliği (mükemmelliği)» olarak nitelendirmişti.

Bu iki insan arasında, hiç bir nenin yenemeyeceği bir mizaç karşıtlığı göze çarpmaktaydı. Santayana da beğeniyordu dini. Fakat başka bir açıdan: Estetik ve tarihsel olarak. Ahlaksal yaşantıya bir yardım olarak değil. Doğal olduğu için katolikliği protestanlığa büyük ölçüde üstün tutmaktaydı.

Zekâsal olarak Hıristiyan dogmalarının herhangi birini kabul etmemişti. Fakat başkalarının ona inanmasından kıvanç (memnunluk) duymaktaydı. Kendisi de Hıristiyan felsefesi saydığı şeyi beğeniyordu.

James için böyle bir durum ancak ahlak dışıydı. Püriten atalarından, en önemli olanın iyi davranış olduğu konusunda derin bir inanç sağlamıştı o. Demokratik düşüncesi onun, filozoflar için bir türlü halk için başka türlü bir doğruluk bulunduğu görüşüne baş eğmesini olanaksız (imkânsız) duruma getirmiştir.

Protestanlarla katolikler arasındaki mizaç ayrımı ortodoks olmayanlar arasında da vardır. Santayana özgür düşünceli bir katolik, William James bir protestan, bununla birlikte itizalciydi.

James'in radikal empiriklik öğretisi ilk kez 1904'te *«'Bilinç Var mıdır?»* adlı bir denemeyle açıklanmıştır. Bu denemenin ana ereği özne-nesne ilişkisinin temel olduğunu hayırlamaktı. O zamana değin filozoflar «bilme» diye bir görünüş olduğunu kabul ediyorlardı. «İçinde bir varlığın, bilenin ya da öznenin bir başkasından, bilinen nenden ya da nesneden haberli olduğu «bilme» diye bir şey.

Bilinen bir ergi (zihin) ya da tin bilinenin maddi bir nesne olabileceği edebi bir töz, başka bir zihin ya da bilinciyle özdeş veya onunla aynı bilinçte zihin olabilirdi.

Kabul edilmiş felsefede hemen her şey özne-yüklem ikiciliğiyle sınırlanmıştır. Erginin ve özdeğin ayrımıyle; düşünsel-ideal ve geleneksel doğruluk görüşünün ayrımı, eğer özne-nesne temel olarak kabul edilmezse kökçe yeniden ele alınmalıdır.

Kendi payıma James'in bu konuda haklı olduğu ve aynı açıdan filozoflar arasında yüksek bir yeri hak ettiği kanısındayım. O ve onunla uyuşanlar beni bu öğretinin doğruluğu konusunda ikna edene değin başka türlü düşünmüştüm.

İmdi onun kanıtlarını ele alalım:

Bilinç bir yokluğun adıdır ve bilimin ilk ilkeleri arasında yer alma hakkına sahip değildir. Ona hala sarılanlar bir yankıya kulak veriyorlar sadece: Felsefe havasının üstünde kaybolan 'tin' den geri kalan güçsüz bir söylenti biçimindeki yankıya.

Özdeksel (Maddi) nesnelerin yapıldığı nene karşıt olarak, düşüncelerimizin yapıldığı orijinal ilkel özdek ya da varlık diye bir şey yoktur.»

William James, düşüncelerimizin bilmek diye bir görev yaptığını hayırlamadığı gibi, bu görevin «bilinçli olmak» yolunda adlandırılabileceğini söyler.

Onun hayırladığı kabaca, bilincin «nen (şey) olduğu görüşüdür denebilir. James, dünyadaki bilinen nenleri (şeyleri) biçimleyen tek bir ilkel madde ya da gereç (malzeme) olduğunu savunur. Bu özdeğe (maddeye) «katıksız deneyim» adını verir. Bilmek ona göre katıksız deneyin iki bölümü arasındaki bir tür ilişkidir.

Özne-nesne ilişkisi türevseldir: «Deneyimin hiç bir çift katlılığa sahip olmadığına inanıyorum.» Deneyimin bölünmemiş verilen bir parçası şu bağlamda (kontekste) bilici şu bağlamda bilinendir.

James «Katıksız deneyim»i, sonraki düşüncemiz için gereç (malzeme) sağlayan dolaysız yaşantı akışı» olarak tanımlar.

Bu öğretinin ergiyle özdek arasındaki ayrımı, onlar James'in «özdek» adını verdiği nenin iki ayrı türü arasındaki ayrım biçiminde görülürse ortadan kaldırdığı görülecektir.

Aynı biçimde bu konuda James'le uyuşanlar yansız «(tarafsız) bircilik» adını verdikleri neni (şeyi) savunurlar. «yansız (tarafsız) bircilik»e göre dünyanın kurulduğu gereç (malzeme) ne ergi'dir, ne özdek fakat onlardan önce gelen bir nendir.

Bu kuramın içerimini James'in kendisi geliştirmiş değildir. Tersine onun kullandığı «salt katkı» söz öbeği belki bilinçli olmayan Berkeleyci bir idealistliğe işaret eder. «Deneyim» sözcüğü filozoflarca çok kez kullanılan fakat seyrek tanımlanan bir sözcüktür. İmdi bir an onun ne demek olacağını düşünelim:

DENEYİM (EXPERİENCE) NEDİR?

Sağduyu, ortaya çıkan pek çok nenin «deneyimlenmediğini» ileri sürer. Sözgelimi ayın görünmeyen yüzündeki olaylar. Berkeley ve Hegel, değişik nedenlerle, bunu hayırlamış ve deneyimlenmeyen nenin hiç olduğunu savunmuştu.

Onların kanıtları imdi çok filozof yönünden, kanıma göre haklı olarak, geçersiz sayılır. Eğer biz, dünya maddesinin «deneyim» olduğu görüşüne sarılırsak, ayın görünmez yüzü gibi birtakım anlatımlarla ereklediğimiz nenin özentili ve usal (makul) olmayan açıklamalarını ortaya koymayı zorunlu bulacağız.

Ve deneyimlenen nenlerden deneyimlenmeyen nenleri (şeyleri) çıkarsamağa yetenekli olmadıkça, kendilerimiz dışında herhangi bir nenin

varlığı için nedenler bulmak konusunda güçlüğe uğrayacağız. James'in bunu hayırladığı doğrudur. Fakat, nedenleri kandırıcı değildir onun.

Deneyimle neyi erekliyoruz? Buna bir karşılık bulmanın en iyi yolu şunu sormaktır:

Deneyimlenmeyen bir olayla deneyimlenen bir olay arasındaki ayrım nedir? Yağdığı görülen ya da hissedilen yağmur deneyimlenmiştir. Fakat hiç bir canlı varlığın bulunmadığı çöle düşen yağmur, deneyimlenmemiştir. Böylece biz ilk noktamıza varıyoruz:

Yaşantının olduğu yerler dışında deneyim yoktur. Fakat deneyim yaşantıyle eş-uzanımlı değildir. Ayırt etmediğim (fark etmediğim) çok nen gelir başıma. Bunları deneyimlediğim pek söylenemez.

Açıkça anımsadığım her neni deneyimlerim. Fakat açıkça anımsayamadığım bazı nenler (şeyler) hala varlığını sürdüren alışkanlıklar yerleştirebilir. Bir yeri yanmış çocuk ateşten korkar. Yandığı zamanı anımsamasa bile. Sanırım bir olay, bir alışkanlık yerleştirdiğinde «deneyimlenmıştir.» (Bellek, bir tür alışkanlıktır.) Alışkanlıkların sadece canlı organizmalarda yerleştiği açıktır. Yanan bir maşanın ateşten korkması diye bir nen söz konusu olamaz. Çok kez kıpkırmızı olsa da.

Dolayısıyle, sağduyuya dayanarak, «deneyim»in «özdek»le, dünya «özdek»iyle eş uzanımlı olmadığını söyleyeceğiz. Bu noktada sağduyudan ayrılmak için herhangi geçerli bir temel görmüyorum.

Bu «deneyim» konusu dışında James'in köktenci (radikal) empirikliğiyle uyuşmuş durumdayım.

İNANMA İSTEMİ

Onun pragmatikliği ve «inanma istemi» konusu ayrıdır. Özellikle «İnanma istemi» bana belli dinsel dogmaların gösterişli fakat safsatalı bir savunusu gibi geliyor. Yine de, yüreğiyle inanan kimse böyle bir savunuyu kabul edemez.

İnanma İstemi 1896'da yayınlanmıştı. *Pragmatizm, Eski Düşünce Yollarının Yeni Adı* 1907'de yayınlandı. Bu kitabın öğretisi *İnanma İsteminin* genişletilmiş biçimidir.

İnanma İstemi, bizim çok kez edimde (pratikte) var olan bir kararı kabul etmek için yeterli kuramsal nedenler bulunmadığı zaman da karar almağa zorlandığımızı, zira bir şey yapmamanın bile bir karar olduğunu

ileri sürer. Dinsel konular ona göre bu örneğe girer. İmdi, inanıcı bir tavır takınmağa mecburuz, «salt mantıksal zekâmız baskı altında kalmasa da». Esasında bu Rousseau'nun Savoyard rahibinin tutumudur. Fakat James'in sağladığı gelişme yenidir.

Doğru söyleme ve davranma konusundaki ahlaksal görev birbirine eşit iki ilkeden biçimlenir:

1. Doğruluğa inan.»

2. «Yanlışlıktan kaç.»

Kuşkucu, yanlış olarak sadece ikincisine bağlanır. Böylece daha az öngörülü (ihtiyatlı) bir kişinin inanacağı değişik doğruluklara inanamaz.

Eğer, doğruluğa inanmak, yanlışlıktan kaçınmak eş önemdeyse bir almaşıkla (alternatifle) karşı karşıya kaldığımda isteme bağlı herhangi bir almaşığa inanabilirim pekâlâ. O halde doğruluğa inanma şansına sahibim bu durumda. Hâlbuki yargı vermekten kaçınırsam bu şansa sahip olmam.

Bundan doğan ahlak ciddiye alınırsa çok gariptir doğrusu. Trende bir yabancıyla karşılaştığımı ve onun adını kendi kendime sorduğumu var sayalım:

«Bu şahsın adı Ebenezer Wilkes Smith mi acaba?»

Eğer onun adını bilmediğimi kabul ediyorsam, kesinlikle onun adına doğru olarak inanmıyorum demektir. Hâlbuki, eğer Ebenezer Wilkes Smith'in o kişinin adı olduğuna karar veriyorsam doğru olarak inanma şansına sahibim.

«Kuşkucu» diyor James «aldatılmaktan korkmaktadır. Bu korkusu dolayısıyle önemli bir doğruluğu kaçırabilir. Umut yoluyle aldanmanın korku yoluyle aldanmaktan daha kötü olduğu konusunda bir tanıt mı (ispat mı) var?»

Anlaşılıyor ki yıllarca Ebenezer Wilkes Smith diye bir adamla karşılaşmayı umarsam, olumsuz doğruluğa karşıt olarak, her karşılaştığım yabancının adının bu olduğu konusunda bir dürtü uyanacak içimde ve bu dürtü o yabancının adının Ebenezer Wilkes Smith olmadığını tüketici biçimde öğrenene değin sürecek.

«Fakat» diyebilirsiniz «örnek saçmadır. Çünkü siz yabancının adını bilmeseniz bile insanlar arasında az sayıda olsa da Ebenezer Wilkes Smith bulunduğunu bilirsiniz. Böylece, seçim özgürlüğünüzde var sayılan eksiksiz bir bilisizlik durumunda değilsiniz.»

James’in, denemesi boyunca belkilikten (ihtimallikten) hiç söz etmediğini, yine de herhangi bir soru konusunda daima bir ihtimallik düşüncesi ortaya çıkarttığını söylemek tuhaf oluyor.

İmdi (hiç bir sünni inanıcı kabul etmese de) dünya dinlerinin herhangi biri lehine ya da aleyhine hiç bir kanıt bulunmadığı var sayılsın. Kung-kiu’çuluk (Confuciusçuluk) Buddho’çuluk ve Hıristiyanlıkla ilişki kurmuş bir Çinli olduğunu düşünün. Mantık yasalarıyle bu üçünden her birinin doğru olduğunu ileri süremezsiniz. İmdi, Buddho’culuk ve Hıristiyanlığın her birinin eşit şansa sahip olduğunu var sayalım. O halde her ikisinin doğru olamayacağı verildikte biri doğru, dolayısıyle Kung-kiu’çuluk yanlış olmalıdır. Eğer her üç din de eş şansa sahipse her birinin doğru olmaktan çok yanlış olması belkilidir.

Böylece, James’in ilkeleri, belkiliği (ihtimalliği) göz önüne aldığımız zaman çöker.

İleri gelen bir psikolog olmasına karşın James’in bu noktada görülmemiş bir inanca kapıldığını görmek tuhaf. O sanki tek almaşıklar eksiksiz inanç ya da inançsızlıkmış gibi konuşuyor, bütün kuşku inceliklerini görmezlikten geliyor.

Söz gelimi, kitaplığımda bir kitap aradığımı düşünelim. «Bu rafta olabilir aradığım kitap» diyebilirim kendi kendime ve bakmağa girişirim. Fakat, kitabı bulana değin «işte şu rafta» diyemem.

Genellikle varsayımlarla davranırız. Kesinlik saydığımız durum karşısında davranır gibi davranmayız. Varsayımlarla davranınca da gözlerimizi yeni kanıtları görmek için açık bulundururuz.

Doğruluk ilkesi, bana James’in düşündüğü gibi değil görünüyor.

Bana göre o ilke şöyle dile getirilmelidir:

«Sizin için dikkate değer olan varsayıma, kanıtların (ispatların) sağladığı ölçüde inanç derecesi yükleyin.»

Eğer varsayım yeter ölçüde önemliyse daha ileri kanıt aramak gibi ek bir görev çıkar ortaya. Düz sağduyudur bu ve yargı yerlerindeki (mahkemelerdeki) işlemlerle uyuşkundur. Fakat James’in salık verdiği oluşumdan bütünüyle ayrıdır.

İnanma yolundaki istemini yalıtılmış biçimde görmek, James’e haksızlık olacaktır. Doğal bir gelişimle pragmatizme götüren geçici bir öğretiydi o. Pragmatizm, James’te görülen biçimiyle her şeyden önce, yeni bir doğruluk biçimidir.

İki öncüsü daha vardı pragmatizmin:

F. C. S. Shiller ve Dr. John Dewey. John Dewey'yi bundan sonraki konuda ele alacağım. Schiller, James'le Dewey'den daha az önemli bir kişiydi.

JAMES'LE DEWEY ARASINDAKİ AYRIM

James'le John Dewey arasında bir vurgu ayrımı bulunmaktadır. Dr. Dewey'in görüşü bilimseldir ve kanıtları geniş ölçüde bilimsel yöntemin incelenmesinden türemiştir. Fakat James, öncelikle din ve ahlak üzerinde durmuştur. Kabaca dendikte o, halkı erdemli ve mutlu kılacak herhangi bir öğretiyi savunmağa yönelmiştir. Eğer o öğreti halkı erdemli ve mutlu kılarsa «doğru»dur. Bu «doğruluk» James'in anladığı anlamdadır.

Pragmacılık ilkesi James'e göre önce C. S. Peirce yönünden dile getirilmiştir. Peirce, düşüncelerimizde bir nesnenin açıklığa kavuşması için bizim, sadece o nesnenin hangi anlaşılır sonuçlara sahip olduğunu göz önüne almamız yeter.

James, açıklama yapmağa girişirken «bir felsefenin görevi» der «şu ya da bu dünya formülünün doğru olmasının üzerlerimizde nasıl bir etki yaptığını bulmaktır.»

Bu yolda kuramlar, bilmecelere karşılık değil birer aygıt durumuna gelmiştir.

James'in dediğine bakılırsa, düşünceler deneyimimizin öbür bölümleriyle doyurucu ilişkilere girmemize yardım ettikleri sürece doğrudur:

«Bir düşünce bizim yaşantımız için ona inanmamız kazançlı olduğu sürece 'doğru'dur.»

Doğruluk iyiliğin bir türüdür, ayrı bir kategori değildir. Doğruluk bir düşünce için söz konusudur, olaylarla doğru duruma getirilir. Aydınlarla birlikte, doğru bir düşüncenin gerçekliğe uyuşması gerektiği söylenebilir. Fakat bu «uyuşma» «kopya etme» demek değildir. En geniş anlamıyle «uyuşmak» bir gerçeklikle «uyuşmak» sadece o gerçekliğe ya da onun çevresine doğru yönelmek ya da gerçeklikle bilfiil ilişki kurmaktır. Bu ilişki, onunla ilgili bir şeyi «uyuşmama» durumundan daha iyi biçimde ele almamızı sağlayacaktır.»

James «‘doğru’ sadece bizim düşüncemiz olduğunda zorunlu (expedient) olacaktır... gitgide demiştir. Başkaca dendikte «bizim doğruluğu arama yükümlülüğümüz, karşılığı olanı yapma konusundaki genel yükümlülüğümüzün bir parçasıdır.»

Pragmacılık ve din konusundaki bir bölümde, ektiğini biçmektedir James:

«Eğer sonuçları yaşam için yararlıysa herhangi bir var sayımın ondan ayrılıp gitmesini hayırlayamayız» «Tanrı düşüncesi sözcüğün en geniş anlamıyle doyurucu olarak iş görüyorsa doğrudur.»

«Dinsel deneyin sağladığı ve daha yüksek güçlerin var olduğuna, onların, dünyayı bizimkine benzer ideal çizgilerde tutmak için çalıştığına değgin kanıtlara inanabiliriz pekâlâ.»

Bu öğretide büyük entelektüel güçlükler bulmaktayım. O, sonuçları iyi olduğunda bir inancın «doğru» olduğunu önerir. Eğer bu tanım yararlıysa ve o, pragmacının sınamasıyle kınanmamışsa biz:

a. İyi olanı,

b. Şu ya da bu inancın sonuçlarının ne olduğunu bilmeliyiz.

Ayrıca herhangi bir nenin (şeyin) «doğru» olduğunu bilmeden bilmeliyiz bunları. Zira, bir inancın sonuçlarının iyi olduğuna karar verdikten sonradır ki ona «doğru» demek hakkına sahip oluruz.

Bunun sonucu, inanılmaz bir karmaşıklıktır: Cristoforo Colombo’nun 1492 yılında Atlantik’i geçip geçmediğini bilmek istediğinizi varsayın. Başkalarının yaptığı gibi, kitaba bakmamalısınız bu iş için. Önce, bu inancın sonuçlarını ve onlarla, Atlantik’in 1491 ya da 1494 yılında geçildiğine inanmanın sonuçları arasındaki değişik noktaları göz önüne almalısınız.

Yeter ölçüde güçtür bu iş. Fakat sonuçları, ahlâksal görüş açısından tartmak daha da güçtür.

Sınavlarda size daha iyi notlar sağladığı için, 1492’nin en iyi sonuçlara sahip olduğunu söyleyebilirsiniz. Fakat eğer, 1491 ya da 1493’ün daha iyi sonuçlara sahip olduğunu söylemişseniz, size üstün gelecek olan karşıtlarınız (rakipleriniz) kendilerinin değil, sizin başarınızı ahlâksal açıdan üzüntü verici bulabilir. Sınavlar dışında, inancın, tarihçiler de bir yana bırakılırsa, herhangi bir pratik sonucu olacağını düşünemiyorum.

Fakat eziyetin sonu değildir bu. Bir inancın ahlâksal ve olgusal sonuçları hakkında yaptığınız ölçümün (tahminin) doğru olduğunu

savunmalısınız. Zira, eğer o yanlışsa inancınızın doğruluğu hakkındaki ölçümünüz (tahmininiz) yanlıştır.

Fakat sonuçlar konusundaki inancınızın doğru olduğunu söylemek James'e göre onun iyi sonuçlara sahip olduğunu söylemektir. Bu da eğer o inanç iyi sonuçlara sahipse doğrudur anlamına gelir ve bu sonsuza kadar gider. Bu ilkenin elverişli olmadığı açıktır.

JAMES'İN KURAMINDA BAŞKA BİR GÜÇLÜK

Başka bir güçlük de vardır James'in kuramında: Colombus gibi bir insanın yaşamış olduğunu söylediğimi varsayın. Herkes söylediğimin doğru olduğunda birleşecektir. Fakat, niye doğrudur o? Çünkü 450 yıl önce eti kanı olan bayağı bir insan yaşamıştır. (Kısaca, inancımın sonuçları dolayısıyle değil, nedenleri dolayısıyle doğrudur.)

James'in tanımıyle «A vardır önermesi A gerçekte var olmasa da doğrudur» demeye varır. Ben, Noel Baba varsayımının «sözcüğün en geniş anlamıyle doyurucu olarak iş gördüğünü» saptamış (tesbit etmiş) bulunuyorum. Böylece Noel Baba yoksa bile onun var olduğu doğrudur.

Tekrar ediyorum: James şöyle diyor:

«Eğer Tanrı varsayımı sözcüğün en geniş anlamıyle, doyurucu olarak iş görüyorsa Tanrı vardır.»

Bu düşünce «Tanrı gerçekten gökte midir değil midir?» soru sunu dışarda bırakıverir. Tanrı yararlı bir varsayımdır ya, bu yeter. Tanrı'nın evrenin mimarı olduğu unutulmuştur. Anımsanan nen sadece Tanrı'ya karşı inanç ve onun, küçük gezegenimizde oturan yaratıklar üzerindeki etkileridir. Papanın, dini pragmacı açıdan savunanları kınamış olmasına şaşmamalı.

JAMES'İN DİNSEL GÖRÜŞÜ

İmdi James'in dinsel görüşüyle geçmişteki dinsel kişilerin görüşü arasındaki ayrıma geldi sıra.

James bir insan fenomeni olarak dinle ilgilenmiş, fakat dinin ereklerine pek az ilgi göstermiş, halkın mutlu olmasını istemişti. Eğer inanç mutlu ederse, bırakın insanlar inansın Tanrı'ya. Bu noktaya değin James'in yaptığı felsefe değil iyiliktir. (İnsanların iyiliğini düşünüyor James.) Felsefe,

inancın insanları mutlu kıldığı zaman «doğru» olduğu söylendiğinde yapılmış olur.

Tapınma nesnesi isteyen bir insan için doyurucu değildir bu. «Tanrı'ya inansaydım mutlu olacaktım» demekle ilgili değildir James. Tanrı'ya, Roosevelt ya da Hitler'in varlığına inandığı gibi inanır. Tanrı onun için aktüel bir varlıktır. İyi sonuçlara sahip olan salt bir insan düşüncesi değil.

İyi sonuçlara sahip olan bu halis inançtır, James'in onun yerine koyduğu yeteneksiz ve kısır varlık değil. Eğer ben «Hitler vardır» dersem, Hitler'in var olduğuna inanmanın sonuçları iyi mi değil mi bakmam. İtelis inanıcı için aynı nen (şey) Tanrı hakkında da doğrudur.

James'in öğretisi, kuşkuculuk temeline bir inanç üst-yapısı oturtma çabasıdır ve böyle bütün çabalar gibi yanlışlara dayanır. James'le yanlışlar bütün insan-üstü olguları bilmezlikten gelme girişiminden doğmuştur. Kuşkuculukla birleşen Berkeley'ci idealizm, onun Tanrı yerine Tanrı inancını geçirmesine ve buna inancın da aynı işi göreceğini ileri sürmesine neden olur.

Bu, modern felsefenin öz-çizgisi (karakteristiği) olan öznel deliliğin bir biçimidir sadece.

XVI. KONU
JOHN DEWEY

1859'da doğmuş olan John Dewey, genellikle Amerika'nın önde gelen filozofu sayılır. Bu değerlendirmede ben bütünüyle varım. O yalnız filozoflar arasında değil, eğitim, estetik ve siyasal kuram alanında çalışanlar arasında da büyük nüfuza sahiptir.

Çok yüksek bir karaktere sahip kişidir. Dewey, dünya görüşünde liberal, kişisel ilişkilerinde nazik ve cömerttir, çalışmaktan yılmaz.

Onun kanılarından çoğuyle aşağı yukarı tüm uzlaşıyorum. Ona olan kişisel saygı ve hayranlığım ve nezaketine bizzat tanık olmam dolayısıyle onun bütün kanılarıyle uzlaşmak isterdim. Fakat maalesef, Dewey'in en seçkin felsefi öğretisiyle, mantığın ve bilgi kuramının temeli olarak «doğruluk»un yerine «araştırmalıyı geçirmesini kabul etmemek zorundayım.

William James gibi John Dewey de Yeni-İngiltere'lidir ve bazısının dedelerinin yolundan ayrılarak bıraktığı liberallik geleneğini sürdürür. Dewey, asla «baştan aşağı filozof» denen bir tip olmamıştır. Özellikle eğitim, onun ilgilerinde ön safı işgal etmiş ve Amerikan eğitimine derin etki yapmıştır.

Ben de haddim olmayarak, eğitim üzerine onunkine benzer bir etki yapmağa çalıştım. Belki benim gibi, onu da öğretisini izlediğini ileri sürenlerin uygulaması hiç doyurmamıştır. Fakat herhangi bir yeni öğreti, uygulamada bir aşırılık ve abartmaya bağlı olmak zorundadır.

Yine de düşünüldüğü ölçüde sorun değildir bu. Çünkü yeni olanın suçları ve eksikleri, geleneksel olanınkinden çok daha kolayca görülebilir.

Dewey 1894 yılında Chicago'da felsefe filozofu olduğu zaman, onun ilgilendiği konular arasında pedagoji de vardı. Değişik öğrenim yapan bir okul kurdu ve eğitim hakkında çok yazı yazdı. O sırada yazdıkları, *Okul ve Toplum* (1899) adlı yapıtında toparlanmıştır. En çok etkiyi bu kitapla yaptığı kabul edilen Dewey, yaşantısı boyunca eğitim üzerinde hemen hemen felsefe konusunda yazdığı kadar yazmağa devam etmiştir.

Öbür toplumsal ve siyasal sorunlar da aynı zamanda onun düşüncesinin büyük bir bölümünü işgal etmekteydi. Benim gibi o da Rusya'ya ve Çin'e yaptığı gezilerin etkisinde kalmıştı. Birinci ülkeden olumsuz ikincisinden olumlu biçimde etkilenmişti (Benim gibi).

Trostsky’nin iddia edilen suçunun araştırılmasında önemli bir pay almış ve ithamların temelsiz olduğuna kanaat getirdiği halde Sovyet rejiminin Lenin’den sonra Stalin yerine Trostsky’nin iş başına gelmesiyle doyurucu (tatminkâr) olacağını düşünmemişti.

Dewey, diktatörlüğe götüren şiddetli devrimin iyi bir toplum yaratmanın yolu olmadığı yolunda bir inanca varmıştı. Bütün ekonomik sorunlarda çok liberal olmasına karşın hiç bir zaman Marx’çı olmamıştır. Bir kez onun şöyle dediğini işittim:

«Kendimi oldukça güç bir şekilde sünni tanrıbilimin bazı sorunlarından kurtardıktan sonra, başka birinin zincirleriyle bağlamak istemiyorum.»

Bütün bu söylenenlerde onun görüş noktası hemen hemen benimkiyle aynıydı.

Sıkı sıkıya felsefi görüş noktasından Dewey’nin yapıtının belli başlı önemi, onun «aygıtçılık» (enstrumantalizm) adını verdiği kuramında ortaya çıkar. Burada Dewey, geleneksel «doğruluk» kavramını eleştirir. Profesyonel filozofların çoğunca anlaşılan biçimiyle doğruluk, durağan (statik, ve bitimseldir, eksiksiz ve ebedidir. Dinsel terminolojide o, Tanrı’nın düşüncelerine ve bizim rasyonel varlıklar olarak Tanrı’yla paylaştığımız düşüncelere özdeş tutulabilir.

Eksiksiz doğruluk modeli, kesin, belirgin ve bütün zamansal gölgelerden bağımsız olan doğruluk tablosudur. Pythagoras’dan daha çok Platon’dan beri matematik tanrıbilimle (teolojiyle) bağlantılıdır ve profesyonel filozofların çoğunun bilgi kuramını derinden derine etkilemiştir.

Dewey’nin ilgileri matematik olmaktan çok, biyolojiktir ve o düşünceyi, evrimsel bir oluşum olarak düşünür. Geleneksel görüş doğallıkla, insanların gitgide daha çok nen (şey) bildiğini fakat her bilgi parçasının, elde edildiğinde, bitimsel bir nen olarak görüleceğini kabul edecektir. Hegel’in, insan bilgisine bu yolda bakmadığı doğrudur. O, insan bilgisini ornanik bir bütün olarak kabul eder: Her parçası yavaş yavaş gelişen, herhangi bir parçasında bütün kadar eksiksiz (mükemmel) olmayan organik bir bütün.

Hegelci felsefe, Dewey’i gençliğinde etkilemişse de Hegel yine kendi mutlağına ve zamansal oluşumdan daha gerçek bitimsiz (ebedi) dünyasına sahiptir.

Dewey’in düşüncesinde yeri olmaz bunların. Onun için bütün gerçeklik zamansaldır ve oluşum, evrimselse de Hegel’de olduğu gibi, bitimsiz (ebedi) düşüncenin açılımı değildir.

Buraya değin tam uzlaşıyorum Dewey’le. Uzlaştığım noktanın sonu da değildir bu. Ayrıldığım noktaların tartışmasına girmeden kendi «doğruluk» görüşüm hakkında birkaç söz söyleyeceğim:

İlk soru şudur: Ne tür nen «doğru» ne tür nen «yanlış»tır? Bunun en yalın karşılığı şudur: «Colombo okyanusu 1492 yılında geçti» biçimindeki bir cümle doğru, «Colombo, okyanusu 1776 yılında geçti» biçimindeki bir cümle yanlıştır.

Bu cevap doğru fakat eksiktir. Tümceler duruma göre doğru ya da yanlış olabilir. Çünkü onların, kullanılan dile bağlı birer anlamı vardır. Eğer siz Colombus öyküsünü Arapçaya çeviriyorsanız «1492» yılını, ona karşılık olan hicri yıla çevirmek zorundasınız.

Ayrı dillerdeki tümceler aynı anlama sahip olabilir. Tümcenin doğru mu yanlış mı olduğunu belirleyen sözcükler değil, anlamdır. Siz bir tümce ileri sürdüğünüzde bir inancı dile getirirsiniz, başka bir dilde de pekâlâ dile getirilebilecek bir inancı. Ne olursa olsun «inanç», «doğru» ya da «yanlış» veya «az çok doğru» olandır. Böylece biz, «inancı» araştırmağa yönelmiş oluyoruz.

İmdi, inanç yeter ölçüde yalın olması koşuluyle sözcükler onu dile getirmese de var olabilir. Sözcük kullanmaksızın, bir çemberin çevresinin çapına oranının aşağı yukarı 3, 14159 olduğunu ya da Caesar’ın Rubikon’u geçtiği sırada Roma cumhuriyetinin yazıtını (kaderini) damgaladığına inanmak güç olacaktır. Fakat yalın (basit) durumlarda söze dökülmemiş inançlar yaygındır.

Söz gelimi, bir merdivenden inişte, zemini iyi hesaplayamadığınızı varsayın. Zemine değiyorum diye bir adım attınız, vücudunuz «güm» diye sarsıldı. Durum şaşırtır sizi.

Doğallıkla, «ben zemine vardığımı sanıyordum» diyecektiniz. Fakat gerçekte siz merdivenleri düşünmüyordunuz. Yoksa yanlış adım atmayacaktınız. Kaslarınız, siz daha zemine ulaşmamışken, oraya uygun biçimde ayarlanmıştı.

Yanlışlığı yapan, erginizden (zihninizden) çok vücudunuzdu. Bu, olup biteni açıklamanın doğal bir yoluydu hiç değilse. Fakat gerçekte, ergiyle (zihinle) vücut arasındaki ayırım kuşkuludur. Burada bir «organizma»dan

söz etmek ve o organizmanın işlevliğinin ergiyle vücut arasında nasıl bölündüğünü karanlıkta bırakmak daha doğru olacaktır.

O halde biri, organizmanın zeminde olmanız durumunda uygun diyebileceğiniz, ancak gerçekte uygun olmayan biçimde ayarlandığını söyleyebilir. Yanlışı, ayarlamadaki bu başarısızlık yapmaktadır. Sizin yanlış bir inanca sahip olduğunuz söylenebilir böylece.

Yukardaki örnekte yanlışlığın *sınanması sürpriz*'dir (Yani yanlışlık sürpriz aracılığıyle sınanmaktadır). Sanırım bu, sınanabilen inançlar hakkında doğrudur genellikle. *Yanlış* bir inanç uygun koşullarda kendisine sahip olanın sürprizle karşılaşmasına yol açacaktır. Doğru bir inanç bu özelliğe sahip olmayacaktır.

Fakat her ne denli sürpriz, uygulanır olduğunda iyi bir ayraçsa da «doğru» ve «yanlış» sözcüklerinin *anlamını* vermez ve daima uygulanır değildir.

Bir fırtınada yürüdüğünüzü ve kendi kendinize «yıldırımın beni çarpması belkiliği (ihtimalliği) yok» dediğinizi varsayın. Biraz sonra yıldırım sizi çarparsa şaşırmazsınız, çünkü ölüsünüz.

Eğer bir gün Sir James Jeans'ın beklediği gibi, güneş infilâk ederse hepimiz aynı anda mahvolocak, böylece şaşırmayacağız. Fakat, felâketi beklemedikçe hepimiz yanılmış olacağız.

Bu gibi örnekler doğruluk ve yanlışlığın nesnelliğini telkin eder. Doğru ya da yanlış olan, bir organizma durumudur. Ancak, genellikle organizma dışındaki görünüşler dolayısıyle doğru ya da yanlıştır o. Doğruluğu ya da yanlışlığı belli etmek için deneysel testler bazen olanaklıdır bazen değildir. Olmadığı zaman almaşık (alternatif) yine de kalır ve anlamlıdır.

Benim doğruluk ve yanlışlık görüşümü daha fazla geliştirecek değilim. Dewey'nin öğretisini incelemeğe girişeceğim.

DEWEY'NİN DOĞRULUK GÖRÜŞÜ

Dewey, mutlak olarak doğru yargıları erek almaz ya da onların çelişiklerini mutlak olarak yanlış diye nitelendirmez. Onun kanısına göre, organizmayla çevresi arasındaki karşılıklı ayarlanmanın bir biçimi olan «araştırma» adlı bir oluşum vardır.

Eğer ben kendi görüş açımdan Dewey'le uzlaşmak için olanaklı ölçüde ileri gidecek olsam, «anlam» ya da «anlamlılıksın çözümlenmesiyle işe başlayacağım. Bir hayvanat bahçesinde olduğunuzu ve hoparlörlerden «şimdi bir arslan kaçtı» diye bir ses geldiğini düşünün. Bu durumda, arslanı görmüş gibi davranırsınız, yani olanaklı ölçüde oradan uzaklaşmaya bakarsınız.

«Bir arslan kaçtı» cümlesi belli bir görünüşü dile getirir. Siz, o görünüşü görmüş gibi davranıyorsunuz. Geniş biçimde konuşursak, bir C cümlesi bir O olayının ortaya çıkaracağı davranışı ortaya çıkarıyorsa o olayı «dile getirmekte»dir. Eğer gerçekte böyle bir olay yoksa, tümce yanlıştır. Aynı nen sözcüklerle dile getirilmeyen inanca da uygulanır.

Biri kalkıp, inanç için, «duyulur biçimde ortaya çıkan bir görünüşün ortaya koyacağı türden bir görünüş ortaya koya n organizma durumudur» diyebilir. Bu davranışa yol açacak olan görünüş, inancın «anlamıdır»

Bu anlatım, yersiz ölçüde basitleştirilmiştir. Fakat benim savunmakta olduğum kuramı gösterir. Dewey'nin ve benim pek uyuşmazlığa düştüğümüzü sanmıyorum. Fakat onun daha sonra verdiği noktalardan ayrı noktalarda hissediyorum kendimi.

Dewey doğruluğu ya da bilgiyi değil «araştırma»yı mantığının esası yapar. Araştırmayı şöyle tanımlıyor:

«Araştırma, kapalı bir durumun, kurucu ayırım ve ilişkilerinde ana durumu, birleşmiş bütüne çevirecek açık bir duruma doğru sınamalı (kontrollü), yönlü bir biçim değiştirmesidir.

«Araştırma, nesnel konunun nesnel biçim değiştirmesiyle ilgilidir.»

Açıkça yetersizdir bu tanım: Söz gelimi, bir sürü acemi ere talim yaptıran çavuşu ya da bir tuğla yığınını duvar haline getirmeğe çalışan duvarcıyı alalım ele. Bunlar Dewey'nin «araştırma» tanımına uygun işler yapmaktadır. Dewey'nin, bu gibi durumları «araştırma»sına sokmayacağı açık olduğundan onun, tanımda unuttuğu bir öğe olmalıdır. Bu öğenin ne olduğunu bir an çabucak belirlemeğe çalışacağım. Fakat önce, yukarki biçimiyle tanımdan neler çıktığını görelim.

Dewey yönünden anlaşılan biçimiyle araştırma, dünyayı daha organik duruma getirme çabasının genel oluşumudur. «Birleşik bütünler», araştırmaların sonucu olmalıdır. Dewey'nin organik olana sevgisi, kısmen biyoloji, kısmen de arta kalan Hegel etkisi dolayısıyledir. Bilinçdışı Hegelci

bir metafiziğe dayanmadıkça, araştırmanın «birleşik bütünler»de sona ermesinin nedeni anlaşılmaz.

Eğer bana, karışık bir deste iskambil kâğıdı verilse «bunların dizisini araştır» dense, Dewey'nin öğüdüne kulak veren biriysem onları önce sıraya dizer sonra bunun, araştırmadan doğan bir sonuç olduğunu söylerim.

«Nesnel konunun nesnel biçim değiştirmesi»nin doğacağı doğrudur kartları sıraladığım sırada. Fakat, buna elveren tanımdır. Eğer sonunda bana «kartların dizisini onları sana verdiğimiz sırada bilmek istedik, sen onları yeniden sıraya koyduktan sonra değil» deseler, Dewey'nin ardılıysam şöyle cevap veririm:

«Bütünüyle durağan (statik) sizin düşünceleriniz. Devinsel (dinamik) bir kişiyim ben, konumu araştırdığımda. Onu, araştırmanın kolay olacağı bir duruma dönüşecek biçimde değiştiririm.» Böyle bir oluşumun yasaya uygun (meşru) olduğu kanısı, Hegelci bir görünüş gerçeklik ayrımıyle yerinde bulunabilir. Görünüş karışık olabilir ve parçalı olabilir. Fakat, gerçeklik tüm (daima) düzenli ve organiktir. Böylece ben, kartları sıralarken sadece, onların gerçek, sonsuz yapısını açığa koymuş oluyorum.

Fakat Dewey, öğretisinin bu yanını asla açığa vurmaz. Dewey kuramlarının temelinde organizmin metafiziği yer alır. Fakat onun ne ölçüde bu olgudan haberli olduğunu bilmiyorum.

İmdi Dewey'nin tanımına bir ek bulmağa çalışalım. Bu ek, araştırmayı, talim çavuşu ve duvarcı ustası gibi kişilerin düzenleyici işlevliğinden ayırmak için gereklidir.

Önceleri araştırmanın bir doğruluğu ortaya koyma gibi bir erekle ayrıldığı söylenmelidir. Fakat Dewey için «doğruluk» «araştırma» sözcükleriyle tanımlanmalıdır. «Araştırma», «doğruluk» sözcükleriyle değil. Peirce'in tanımını onaylayarak (tasvip ederek) aktarır o:

«'Doğruluk', araştıran herkesin sonuçta uyuşacağı kanıdır.» Bu bizi, araştırmacıların yapmakta olduğu şey konusunda bütünüyle karanlıkta bırakır. Çünkü biz dönelliğe düşmeksizin, onların doğruluğu kesinlemeğe çalıştıklarını ileri süremeyiz. Dr. Dewey'nin kuramı şöyle dile getirilebilir sanıyorum: «Bir organizmanın çevresine olan ilişkileri onun için bazen yeterli, bazen yetersizdir. O ilişkiler yetersiz olduğunda, durum karşılıklı ayarlanmayla düzeltilebilir. Aracılığıyle durumun başkalaştırıldığı değişmeler, daha çok organizmadan yana olduğunda (onlar hiç bir zaman bütünüyle tek bir yanda değildir) içerilen oluşuma «araştırma» adı verilir.

Söz gelimi bir savaş sırasında siz daha çok çevreyi, yani düşmanı değiştirmekle ilgilenirsiniz. Fakat, önceki keşif harekâtı sırasında daha çok, kendi kuvvetlerinizi onun yönelimlerine uydurmakla ilgilenirsiniz. Bu daha önceki dönem «araştırma» dönemidir.

Benim fikrimce bu kuramın güçlüğü bir inançla, yaygın olarak onu doğruladığı söylenen olgu ya da olgular arasındaki ayırıcı ilişkidedir.

İmdi, savaş planı yapan bir generali göz önüne alalım. Onun keşif uçakları bazı düşman hazırlıklarını bildirir. General de birtakım karşı hazırlıklar yapar. Sağduyu, generalin dayandığı raporların eğer düşman, gerçekte yapıldığı söylenen hareketleri yaparsa «doğru» olduğunu ve general savaşı kaybetse bile doğru kalacağını söyler.

Böyle bir görüş Dr. Dewey yönünden hayırlanmıştı. O, inançları «doğru» ve «yanlış» diye ayırmaz. Fakat yine de iki tür inanca sahiptir. Savaşı generalin kazanması durumunda «yeterli», kazanamaması durumunda «yetersiz» adını vereceğimiz iki tür inanca sahiptir. Savaş olana değin Dewey, istihbaratçıların raporları hakkında ne düşündüğünü söyleyemeyecektir.

GENELLEŞTİRME

Yukarıda söylediklerimizi genelleştirerek Dr. Dewey'nin bir başkası gibi insanları biri iyi öbürü kötü olmak üzere iki sınıfa ayırdığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, bir inancın bir ara iyi, başka bir zaman kötü olacağını savunur. Bu kendinden öncekilerden daha iyi, fakat sonrakilerden daha kötü kuramlar aracılığıyle olur. Bir inancın iyi mi kötü mü olduğu, onun kendisine sahip olan organizmada esin (ilham) verdiği işlevlikIerin (faaliyetlerin) o organizma için doyurucu sonuçlara sahip olup olmamasına dayanır.

Böylece, geçmişteki herhangi bir olay hakkındaki inanç, o olayın gerçekte olup olmadığına göre değil, inancın gelecekteki sonuçlarına göre «iyi» ya da «kötü» olarak sınıflanabilir.

Böyle bir sınıflamanın tuhaf sonuçları vardır: Birinin bana «sabahleyin kahvaltıda kahve mi içtiniz?» diye bir soru sorduğunu düşünün. Eğer ben sıradan bir kişiysem anımsamağa çalışırım. Fakat Dr. Dewey'nin ardılıysam şöyle konuşurum:

«Dur bir dakika. Sana cevap vermeden önce iki deney yapmam gerek: Önce, kahve içtiğime değgin bir inanca sahip olmalı ve onun sonuçlarını gözlemeliyim. Sonra kahve içmediğime inandıracağım kendimi ve yine onun herhangi bir sonucu olup olmadığını gözleyeceğim. Daha sonra iki inanç takımını araştıracak ve onlardan hangisini daha doyurucu bulacağımı anlayacağım. Ağırlığı olan yana göre vereceğim karşılığımı. Eğer iki taraftan birinin ağırlığı yoksa, sorunuza karşılık veremeyeceğim.»

Fakat zahmetler burada da bitmiyor. Kahvaltıda kahve içtiğime inanmanın sonuçlarını nasıl bileceğim? Eğer sonuçlar «şöyle şöyledir» diyecek olsam, söylediğimin «iyi» anlatım mı «kötü» anlatım mı olduğunu bilmeden önce, bu «şöyle şöyledir» demek sonuçlarıyle sınanması gereken bir anlatım olacaktır.

Bu güçlük yenilse bile hangi tür sonuçların daha doyurucu olduğunu nasıl bileceğim? Sabah kahvaltısında kahve içip içmediğim konusundaki bir karar bana yeterlik duygusu verebilir, bir başka karar da sonuç bulma çabalamasını sürdürme duygusu. Bu duyguların her biri iyi sayılabilir, fakat hangisinin daha iyi olduğuna karar verene değin, sabahleyin kahve içip içmediğime karar veremem. Doğallıkla, saçmadır bu.

Dewey’nin şimdiye değin sağduyu olarak görülmüş olandan ayrılığı, metafiziğinde «olgular»ı hayırlamasından doğmaktadır. Yani o metafizikte olgular dikbaşlıdır ve ele avuca sığmaz. Burada kamu duyusu değişebilir ve Dewey’nin görüşü, kamu duyusunun aldığı biçime karşı görünmeyebilir.

Dr. Dewey’le benim aramdaki belli başlı ayrım onun bir inancı sonuçlarına göre değerlendirmesi, benimse nedenlerine göre değerlendirmemdir. Eğer bir inanç nedenleriyle —bazen karmaşık da olsa — belli bir ilişkiye sahipse ben onu «doğru» ya da duruma göre «doğruya yakın» sayarım. Dr. Dewey’se onun, eğer belirli sonuçları varsa, «sağlanmış bir ileri sürülme niteliği» ne sahip olduğunu söyler. («Sağlanmış ileri sürülme niteliği»ni Dewey «doğruluk» yerine kullanır.)

Bu ayrılık, dünya görüşlerinin ayrılığıyle ilişkilidir. Geçmiş, bizim yaptığımızın etkisinde kalamaz. Böylece, eğer doğruluk olmuş olanla belirlenirse o, şimdiki ya da gelecek istemlerden bağımsızdır, mantıksal biçimde insan gücü üzerindeki sınırlamaları temsil eder.

Fakat eğer doğruluk ya da daha çok «sağlanmış sınanmış ileri sürülme niteliği» geleceğe dayanmaktaysa geleceği değiştirmek elimizde

olduğu sürece, ileri sürülebilecek olanı değiştirmek bizim gücümüzün içindedir. İnsan gücünün ve özgürlüğünün anlamını genişletir bu.

Caesar Rubicon ırmağını geçti mi? Ben, bu soruya verilecek olumlu karşılığı geçmiş olayla değişmez biçimde zorunlu kılınmış gibi görürdüm. Dr. Dewey'se «evet», «hayır» demeyi, gelecek olayların değerlendirilmesine bırakacaktır. Gelecek olaylarınsa olumsuz bir karşılığı daha doyurucu yapmaması için bir neden yoktur.

Caesar'ın Rubicon ırmağını geçtiğine değgin inancı beğenisiz (zevksiz) buluyorsam, tam bir umutsuzluğa kapılmam için bir neden yoktur. Eğer yeterli ustalık ve güce sahipsem, içinde, Caesar'ın Rubicon ırmağını geçmediği yolundaki anlatımın «sınanmış ileri sürülme niteliği»ne sahip olduğu toplumsal bir çevre sağlayabilirim.

Bu kitap boyunca ben olanaklı olduğu yerde felsefeleri, filozofların ilgili olduğu toplumsal çevreyle ilişkili duruma getirmeğe çalıştım. Bana göre, insan gücüne inanç ve «inatçı olgular»ı kabul etmekte isteksizlik, makine üretiminin ortaya koyduğu ve fiziksel çevremizin bilimsel olarak ele alınışından doğma umutlulukla bağlantılıydı.

Dr. Dewey'i destekleyenlerin çoğu bu görüşü paylaşmıştı. George Raymond Geiger, övücü bir denemede, «Dr. Dewey'nin yöntemi düşüncede orta halli, gösterişsiz ve yüzyıl önceki endüstri devrimi gibi debdebeli bir devrimi dile getirir» demektedir.

Sanırım ben de şu satırları yazdığımda aynı nenleri söylemiş oluyordum:

«Dr. Dewey seçkin olduğu yerde endüstri çağı ve kolektif girişimle (teşebbüsle) uyuşkun bir görüşe sahiptir. Onun en güçlü çağrısının Amerikalılara olması ve Çin gibi Meksika gibi ülkelerdeki ilerici öğelerce de aynı biçimde beğenilmesi doğaldır.»

Çok masumca saydığım bu anlatımın Dr. Dewey yönünden başka türlü anlaşılması karşısında üzüntü ve şaşkınlık duydum. Şöyle diyordu Dewey:

«Bay Russell'in Amerikan pragmacılığını Amerikan endüstrisinin kötü yanlarıyle birleştirme konusundaki bilinen alışkanlığı... benim onun felsefesiyle büyük arazi sahibi İngiliz kentsoylularının (aristokrasisinin) çıkarları arasında ilişki kurmama benziyor.»

Kendi payıma düşüncelerimin özellikle komünistler yönünden İngiliz kentsoyluluğuyle (aristokrasisiyle) ilişkim yönünden yorumlanmasına

alışığım ve kendi görüşlerimin, başkalarınınki gibi toplumsal çevrenin etkisinde kaldığını varsaymak isterim. Fakat, Dr. Dewey açısından ilgili toplumsal etkilerde yanıldım. Dolayısıyle üzgünüm. Bununla birlikte o yanlışa düşen yalnız ben değilim. Söz gelimi Santayana şöyle diyor:

«Dewey'de, günümüzün bilim ve ahlakında olduğu gibi, bireyi toplumsal görevlerine, tözsel ve aktüel olanı göreli (relatif) ve geçici olana ayrıştırma gibi, Hegelci eğilime benzer bir eğilim bulunmaktadır.»

Bana öyle geliyor ki Dr. Dewey'nin dünyası, içinde insansal varlıkların iıngelem'i (hayal gücünü) kapladığı bir dünyadır. Gökbilim evreninin var olduğu doğallıkla onanmaktaysada (kabul edilmekteyse de) çok kez bilinmezlikten gelinmektedir.

Bir güç felsefesidir Dewey felsefesi. Nietzsche gibi bireysel güç felsefesi olmasa da, Dewey'ninki, değerli olduğu hissedilen topluluğun gücüdür. Bizim doğal güçler üzerindeki yeni denetimimizden, bu denetimin hala bağlı bulunduğu sınırlamaya bakıldıkta (nazaran) daha çok etkilenenler için araççılık (enstrumantalizm) felsefesini daha çekici duruma getiren, bu toplumsal güçtür gibi geliyor bana.

İnsanın, insansal olmayan çevreye doğru tutumu değişik zamanlarda büyük ölçüde değişikliğe uğramıştır. Grekler, aşırı onur (gurur) ya da tutkunun yarattığı küstahlıktan korkuları ve Zeus'tan bile üstün Zorunluk ya da yazıt (Kader) inançlarıyle kendilerine evrene karşı saygısızlık gibi görünen nenden dikkatle kaçınmışlardır.

Ortaçağlar, baş eğmeyi daha ileri noktalara vardırmıştır. Tanrı'ya baş eğme k bir Hıristiyan'ın belli başlı göreviydi. Bu tutumla girişim büyük bir engele uğramıştı ve büyük orijinallik pek olanaklı olmamıştı. Rönesans, insan onurunu onardı, fakat onu, düzen yıkıcılığı (anarşi) ve yıkımın egemen olduğu (felaketin hüküm sürdüğü) bir noktaya götürdü.

Reform ve karşı reform, rönesansın yaptıklarını büyük ölçüde yıktı. Fakat, modern teknik, rönesansın üstünbirey'i için elverişli değilse de insan topluluklarındaki ortaklaşa (kolektif) gücün anlamını canlandırmıştı.

Önceden çok alçakgönüllü olan insan, kendisinin nerdeyse bir Tanrı olduğunu düşünmeğe başlamıştı. İtalyan pragmacısı Papini «İsa'yı taklit etme» ilkesi yerine «Tanrı»yı taklit etme» ilkesinin geçirilmesini hararetle salık veriyordu.

Bunda ciddî bir çekince (tehlike) bulunduğunu hissediyorum. Kozmik saygısızlık adı verilebilecek bir tehlike. Büyük ölçüde insan denetimi

dışındaki olgulara dayanan bir nen (şey) olarak alçakgönüllülük (tevazu) öğesini bellettiği yollardan biri olmuştur. Onur üzerindeki bu denetim ortadan kaldırıldığında, belli tür bir deliliğe giden yolda daha ileri bir adım atılmıştır.

Felsefeyi Fichte'yle kaplayan ve filozof olsun olmasın modern insanların yatkın olduğu erk (iktidar) zehirlenmesidir bu.

Bu esrikliğin (sarhoşluğun), zamanımızın en büyük çekincesi (tehlikesi) durumuna geldiği ve istemeyerek de olsa ona katkıda bulunan herhangi bir felsefenin, geniş çaptaki toplumsal yıkımı (felâketi) arttırdığı kanısındayım.

XVII. KONU
MANTIKSAL ÇÖZÜMLEME (ANALİZ) FELSEFESİ

Pythagoras zamanından beri felsefede, düşüncesi daha çok matematiğin etkisinde kalan kişilerle empirik bilimlerden etkilenmiş kişiler arasındaki bir karşıtlık baş göstermiştir.

Platon, Aquino'lu Thomas, Spinoza ve Kant, matematikçi diyebileceğimiz öbektendir (gruba mensuptur). Demokritos, Aristoteles ve Locke'tan bu yana modern empiriklerse karşı öbekten. Günümüzde, Pythagorasçılığı matematiğin ilkelerinden silmeğe girişen ve empirikliği insan bilgisinin tümdengelimsel bölümlerine karşı gösterilen bir ilgiyle kaynaştıran bir felsefe okulu ortaya çıkmıştır. Bu okulun erekleri, geçmişin çok filozofundan daha az gösterişli, fakat başarılarından bir bölümü, bilim adamlarının başarıları ölçüsünde sağlamdır.

Bu felsefenin kökeni, konularını yanlışlardan ve baştan savma usavurmalardan temizlemeğe girişen matematikçilerin başarılarından biçimlenir. XVII. yüzyılın büyük matematikçileri iyimserdi ve çabuk sonuç alma endişesi içindeydi. Böylece onlar çözümsel (analitik) geometrinin temellerini ve sonsuz küçükler hesabını kanıtlamadan (ispat etmeden) bırakmıştı.

Leibniz aktüel sonsuz küçüklere inanmıştı. Bu inanç onun metafiziğine uymuşsa da matematikte sağlam bir temele sahip değildi. Weierstrass, XIX. yüzyılın ortasından hemen sonra hesabın, sonsuz küçükler olmaksızın nasıl kurulabileceğini gösterdi. Dolayısıyle onu mantıksal olarak güvenli duruma getirdi.

Sonra George Cantor geldi, süreklilik kuramını ve sonsuz ve sayıyı eleştirdi. «Süreklilik» Cantor onu tanımlayana değin kapalı bir sözcüktü ve bu kapalılık, matematiğe metafizik bulanıklığı getirmeğe çalışan Hegel gibi filozoflara uygun düşmüştü. Cantor sözcüğe kesin bir anlam vermişti ve tanımladığı biçimiyle, sürekliliğin matematikçi ve metafizikçiler yönünden gerekli sayılan kavram olduğunu göstermişti. Bu araçla, büyük ölçüde mistiklik (Bergson'unki gibi) tarihe karışmıştı.

Cantor da aynı zamanda sonsuz sayı hakkındaki ve uzun zamandan beri varlığını sürdüren mantıksal çözülmezleri yenmesini bilmişti. Söz gelimi l'den başlayarak, tam sayıl ar dizisini alalım ele. Bu dizide kaç tam

sayı vardır acaba? Sayıların sonlu olmadığı açıktır. Bine kadar bin, milyona kadar milyon tane tam sayı bulunmaktadır.

Hangi sonlu sayıdan söz ederseniz edin, açıkça ondan daha çok sayı bulunmaktadır. Çünkü l'den söz konusu sayıya değin sayıların sayısı kadar terim vardır. Orada bulunan sayılardan daha büyük sayılar da bulunmaktadır.

Sonlu tam sayıların sayısı böylece sonsuz sayıda olmalıdır.

Fakat tuhaf bir durum çıkıyor imdi ortaya:

Çift sayıların sayısı bütün tam sayıların sayısının aynı olmalıdır. Şu iki sırayı göz önüne al alım:

1, 2, 3, 4, 5, 6......

2, 4, 6, 8, 10, 12......

Yukarki sıradan her biri için aşağı sırada bir terim bulunmaktadır. Böylece iki sıradaki terimlerin sayısı aynıdır. Bununla birlikte aşağıdaki dizi yukarki sıradaki terimlerin ancak yarısını içermektedir.

Bunu farkeden Leibniz onu bir çelişme saymış ve sonsuz derlemeler bulunmasına karşın, sonsuz sayılar bulunmadığı sonucuna varmıştı. George Cantor'sa tersine büyük bir yiğitlikle, çelişmeyi hayırladı. Cantor haklıydı. Ortada garip bir durum vardı.

George Cantor «sonsuz» bir diziyi bütün derlemenin içerdiği denli terim içeren bir derleme olarak kabul etmişti. Bu temelde o, sonsuz diziler hakkında çok ilginç bir matematik kuranı ortaya atabilmiş ve böylece, önceden mistiklik ya da karmaşıklığa bırakılan bütün bölgeyi kesin mantık alanına katmıştı.

Öneme sahip bir kişi de ilk yapıtını 1879 ve «sayı» tanımını 1884 yılında yayınlayan Frege'di. Fakat buluşlarının dönem açma niteliğine rağmen ben ona 1903 yılında dikkati çekene değin bütünüyle tanımadan kaldı diyeceğim.

Frege'den önce, ileri sürülen her sayı tanımının ilkel mantıksal saçmalıklar içermiş olması dikkate değer. «Sayı»yı «çokluk»la özdeş tutmak adet olmuştu. Fakat, sayının bir örneği özel bir sayı, diyelim ki 3'tür. 3'ün bir örneğiyse üç değerli bir nota ya da atomdur.

Üç değerli nota ya da atom çokluk'tur. Fakat bütün üç değerliler (notalar, atomlar v.ö.) sınıfı (Frege bunu 3 sayısıyle özdeş tutmuştur) çoklukların çokluğudur ve 3'ün örneği olduğu genel sayı, çokluklarının çokluğudur.

Bunu, verilen bir sahpa'nın basit çokluğuyle karıştıran ilkel gramer yanlışı, Frege'den önceki bütün sayı felsefesi «saçma» sözcüğünün en kesin anlamıyle bir saçma örgüsü durumuna getirmiştir.

Frege'nin yapıtından, aritmetik ve genellikle, salt matematiğin tümden gelim mantığının bir uzanımından başka bir şey olmadığı çıkar. Kant'ın, aritmetik önermelerin «sentetik» olduğu kuramını çürütür bu ve zamana başvurmayı gerektirir. Salt matematiğin mantıktan türetilmesi, ayrıntılı olarak Whitehead'le birlikte yazdığımız *Principia Mathematica* adlı yapıtta gösterilmiştir.

SENTAKS SORUNU

Felsefenin büyük bir bölümünün «sentaks» adı verilebilecek bir nene (şeye) indirgenebileceği gittikçe açığa çıktı. Bununla birlikte, sentaks sözcüğü, şimdiye değin alışılanın dışında, oldukça geniş bir anlamda kullanılıyordu.

Bazı kişiler, özellikle Carnap, bütün felsefi sorunların gerçekte sentaktik olduğunu ileri sürdü ve sentaks yanlışlarından kaçınıldığında felsefi bir sorunun ya çözüldüğü ya da çözülemez olduğunun gösterildiği kuramını geliştirdi. Bunun, aşırı bir anlatım olduğunu sanıyorum. Fakat, geleneksel sorunlar konusunda felsefî sentaksın yararının çok büyük olduğu kuşkusuzdur.

Sentaksın yararını, tanıtlar (tasvirler) kuramıyle kısaca açıklayarak göstermeğe çalışacağım:

«Tanıt»la ben, içinde bir nenin bir adla değil, o şeyin ait olduğu var sayılan ya da ona ilişkin olduğu bilinen bir özellikle gösterildiği sözcük öbeğini erekliyorum: «Amerika Birleşik Devletleri Cumhurbaşkanı» gibi.

«Altından yapılma bir dağ yoktur» dediğimi ve sizin de «var olmayan nedir?» diye sorduğunuzu var sayın. Eğer ben, var olmayan hakkında «o altından yapılma bir dağdır» dersem dağa bir tür varlık yüklemiş olurum. «Yuvarlak kare yoktur» dediğimde aynı anlatımı kullanmış oluyorum.

İki si de yoksa bile altından yapılma bir dağla yuvarlak bir karenin ayrı nenler olduğunu içerir bu anlatımdan İşte, tanıtlar kuramı bu ve başka güçlükleri çözmek için tasarlanmıştır.

Bu kurama göre «ve ötesi» «şöyle şöyle» biçiminde bir sözcük öbeği içeren bir anlatım, doğru olarak çözümlenir ve «şöyle şöyle» anlatımı

kaybolur. Şu anlatımı alalım sözün gelişi:

«Waverley adlı kitabın yazan Scott'tu». Ya da daha tam olarak: «'x Waverley adlı kitabı yazdı' anlatımının, x c ise doğru, başka bir varlıksa yanlış olduğu c gibi bir varlık vardır ve c Scott'tur.»

Bu anlatımın «ve c Scott'tur» kesiminden öncesi «Waverley adlı kitabın yazarı vardır ya da var olmuştur ya da var olacaktır» anlamına gelir,

Böylece «altından yapılmış dağ yoktur» şu anlama gelir: «'X altındır ve dağ cinsindendir' önerme fonksiyonu x c olduğunda doğrudur, başka türlü doğru değildir.»

Bu tanımla, «altından yapılma dağ yoktur» dediğimizde ereklenenle ilgili şaşırtıcı durum ortadan kalkar.

Bu kurama göre «varlık» sadece tanıtlar hakkında söz konusudur:

Biz «Waverley adlı kitabın yazan vardır» diyebiliriz. Fakat «Scott vardır» demek kötü bir gramer ya da daha doğru bir deyişle kötü bir sentakstır. Varlık hakkında, Platon'un *Theaetetos*'uyla başlayan ve 2000 yıl süren bulanıklığın sonu olmuştur bu.

Ele almakta olduğumuz çalışmanın bir sonucu, matematiği Pythagoras ve Platon'dan beri işgal etmiş olduğu yüce tahttan indirmek ve ondan türetilen empirikliğe karşıt sanı'yı yıkmak olmuştur.

Matematik bilgisi deneyimden tüme varımla elde edilmez gerçi. Bizim, 2 kere 2'nin 4 ettiğine inanmak için nedenimiz bir çift ve bir çiftin daha bir dörtlük ettiğini gözlemiş olmamız değildir. Matematik bilgi bu anlamda yine de empirik değildir. Fakat o, dünya hakkındaki *a priori* bilgi de değildir. Gerçekte sözel bir bilgidir sadece. «3»; «2 artı 1» «4» «3 artı 1» demektir gibi.

Kanıtı uzunsa da buradan «4'ün» *«2* artı 2» olduğu çıkar.

Böylece, matematik bilgi, esrarlı olmaktan kurtulur. O, bir metrede yüz santim olduğu konusundaki esrarlı «büyük doğruluk»la aynı yapıdadır.

Salt matematikte olduğu gibi, fizikte de mantıksal çözümleme felsefesi için gereç (malzeme) sağlamıştır. Bu, özellikle görelik kuramıyle quantum mekaniğinde ortaya çıkar.

FİZİĞİN KAVRAMSAL GELİŞMESİ

Görelik kuramında filozof için en çok önemli olan, uzay ve zamanın yerine uzay-zaman'ı geçirmektir. Sağduyu, fiziksel dünyanın belli bir

zaman süresi içinde var olan ve uzay içinde devinen «nen»lerden biçimlendiğini düşünür. Felsefe ve fizik «nen» görüşünü «özdeksel (maddi) töz» biçimine dönüştürmüş ve özdeksel tözün her biri çok küçük ve her biri bütün zaman boyunca var olan parçacıklardan kurulu olduğunu düşünmüştü.

Einstein, parçacıkların yerine olayları geçirdi. Her olay bir başkasına «aralık» adı verilen ve değişik yollarda bir zaman ve bir uzay öğesine ayrıştırılabilen ilişkiye sahipti. Aralığı uzay öğesiyle zaman öğesine ayrıştırmanın çeşitli yolları arasındaki seçim, isteğe bağlıydı ve onların hiç biri kuramsal olarak diğerinden üstün değildi.

İki ayrımlı (farklı) bölgede A ve B gibi iki olay verildiğinde, bir uzlaşıma göre onların aynı anda olduğu söylenebilir. Başka bir uzlaşıma göre, A, B'den önce; bir başka uzlaşıma göreyse, B, A'dan önce gelebilir. Bu ayrı uzlaşımlara hiç bir fiziksel olgu karşılık olmaz.

Bütün bunlardan, fiziğin «özdek»inin parçacıklar değil, olaylar olduğu anlaşılmaktadır. Şimdiye değin bir parçacık sayılan, bundan böyle olaylar dizisi olarak düşünülecektir. Bir parçacığın yerine geçen olaylar dizisi bazı önemli fiziksel özelliklere sahiptir ve böylece, dikkatimizi gerektirir. Fakat o, bizim isteksel (keyfi) olarak ayıracağımız başka bir olaylar dizisinden daha özsel olamaz.

Böylece, özdek (madde), dünyanın bitimsel (nihai) gerecinin (malzemesinin) parçası değil, olayları demetler halinde toplamanın uygun bir yoludur.

Quantum kuramı bu vargıyı berkitir. Fakat, onun belli başlı felsefi önemi, fiziksel görüntülerin kesikli olduğunu olanaklı görmesidir. Bu kuram, bir atomda (yukarki gibi yorumlanan bir atomda), belli bir durumun belli bir zaman var olduğunu, sonra birden sonlu olarak, yerini ayrı durumlara bıraktığını ileri sürer.

Tüm (daima) var kabul edilen devini (hareket) sürekliliğinin, salt bir ön yargıdan ibaret olduğu görülüyor. Quantum kuramına uygun olan felsefe, henüz yeterince gelişmemiştir bununla birlikte. Onun bizi, geleneksel uzay ve zaman öğretisinden, görelik kuramının gerektirdiğinden daha çok uzlaşmak zorunda bıraktığını sanıyorum.

TİNBİLİMDEKİ (PSİKOLOJİDEKİ) DEĞİŞME

Fizik özdeği (maddeyi) daha az özdeksel (maddi) duruma getirirken, psikoloji zihni daha az zihinsel yapmaktaydı. Önceki bir konuda, düşüncelerin çağrışımını şartlı refleksle karşılaştırmıştık. Düşüncelerin çağrışımı yerine geçen koşullu (şartlı) refleks açıkça daha çok fizyolojiktir. (Sadece bir örnektir bu. Koşullu refleksin alanını genişletmek istemiyorum.)

Böylece, fizik ve psikoloji her iki uçtan birbirine yaklaşmakta ve «William James»in «bilinç» eleştirisiyle ileri sürülen yansız (tarafsız) bircilik öğretisini daha olanaklı kılmaktadır. Ergi ve özdeğin (zihin ve maddenin) ayrımı, felsefeye dinden gelmiş ve uzun zaman, geçerli temele sahip gibi görünmüştür. Erginin de özdeğin de (zihnin de maddenin de) sadece olayları öbeklemenin (gruplamanın) uygun bir yolu olduğunu sanıyorum. Bazı özel olayların sadece özdeksel öbeklere, bazılarınınsa her iki öbeğe ilişkin ve böylece hem ergisel hem özdeksel olacağını kabul ederim.

Modern fizik ve psikoloji, eski algılama sorununa yeni bir ışık tutmuştur. Eğer *algı* denebilecek herhangi bir şey varsa o, bir dereceye değin, algılanan nesnenin bir sonucu olmalı ve nesnenin bilgisinin kaynağı olacaksa az çok onu temsil etmelidir.

İlk gerekim sadece, dünyanın öbür yanlarından daha çok ya da daha az ölçüde bağımsız nedensel zincirlerin varlığı durumunda yerine getirilir. Fiziğe göre, durum budur. Işık dalgaları güneşten dünyaya doğru hareket eder ve öyle yaparken de kendi yasalarına uyar.

Sadece kaba biçimde doğrudur bu. Einstein, ışık ışınlarının çekimle etkilendiğini göstermiştir. Atmosferimize ulaştıklarında kırılan bu ışınların kimisi daha çok saçılır. Onlar insan gözüne ulaştığında başka araçla olmayacak her nen olur ve bizim «güneşi görme» dediğimiz durum ortaya çıkar.

Bizim güneş hakkındaki görüsel deneyimimiz gökbilimcinin (astronomun) güneşinden çok ayrımlıysa da o yine gökbilimcinin güneşi hakkındaki bilginin kaynağıdır. Çünkü «güneşi görmek», «ayı görmek»ten, gökbilimcinin güneşiyle ayı arasındaki ayrıma nedensel olarak ilişkin biçimlerde ayrımlıdır.

Fiziksel nesneler hakkında bilebildiklerimiz bununla birlikte, sadece belirli soyut yapı özellikleridir. Güneşin bizim gördüğümüz gibi, bir anlamda yuvarlak olduğunu bilebiliriz (güneş, özce tam bizim gördüğümüz

biçimde yuvarlak değildir.) Ancak onun parlak ve sıcak olduğunu varsaymak için bir neden yoktur. Çünkü fizik parlak, sıcak ve böyle olduğunu varsaymaksızın yuvarlağımsı göründüğünü anlatabilir. Böylece bizim fizik dünya hakkındaki bilgimiz, sadece soyut ve matematiktir.

Bir özetini vermekte olduğum modern çözümsel (analitik) empiriklik Locke, Berkeley ve Hume'un empirikliğinden, matematiği işin içine katması, kuvvetli bir mantıksal teknik geliştirmesi açısından ayrıdır. Böylece, modern empiriklik bazı sorunlara, felsefeden çok, bilim niteliğinde kesin karşılıklar bulma yeteneğindedir. Sistem kurucuların felsefeleri ne bakıldıkta bu empiriklik, bütün evren için bir çırpıda kalıp kuramı bulma yerine, sorunlarını teker teker ele alabilme üstünlüğüne sahiptir. Bu bakımdan onun yöntemleri, bilimin yöntemlerine benzer.

Felsefi bilgi olanaklı olduğunca, bu bilginin böyle yöntemlerle aranması gerektiğinden ve aynı zamanda bu yöntemlerle, pek çok eski sorunun çözüm olanağına kavuşacağından kuşkum yok:

Bununla birlikte, geleneksel olarak felsefeye katılan geniş ve bilimsel yöntemlerin yetenek siz kaldığı geniş bir alan var geride: Bitimsel (nihai) değer sorunlarını içeren bir alan. Sözün gelişi bilim, zalimlikten zevk almanın kötü olduğunu kanıtlayamaz tek başına.

Bilinebilen, bilim aracılığıyle bilinebilir. Fakat, yasaya uygun (meşru) biçimde duygu sorunları olanlar bu alanın dışında kalır.

FELSEFE İKİ BÖLÜMDEN KURULUDUR

Felsefe, tarihi boyunca düzensiz biçimde karışan iki bölümden kuruldu. Bu bölümler, bir yandan dünyanın yapısıyle ilgili kuram, öte yandan en iyi yaşama yolu konusundaki ahlaksal ve siyasal öğretiydi.

Ahlaksal ve siyasal öğretiyi yeterli açıklıkla ayırmada başarısızlığa uğramak çok karmaşık düşüncenin kaynağı olmuştur. Platon'dan William James'a değin filozoflar, evrenin kuruluşuyle ilgili kanılarının, düzeltme isteğinin etkisi altında kalmasına göz yumdular.

Hangi inançların insanları erdemli kılacağını biliyoruz sandılar. Çok kez safsatalı kanıtlar ileri sürdüler bu inançların doğruluğunu kanıtlamak için.

Kendi payıma, bu tür bir eğilimden yana değilim, hem ahlaksal hem ergisel (zihinsel) nedenlerle.

Ahlaksal olarak mesleksel yeteneğini doğruluğun yansız (tarafsız) araştırması dışında her nen için kullanan filozof bir tür ihanetle suçludur. O, araştırmasından önce doğru olsun yanlış olsun, bazı inançların, iyi davranışı geliştirecek türden olduğunu kabul ettiğinde, felsefi düşünce alanını, felsefeyi sudan bir uğraşı durumuna getirecek ölçüde daraltmaktadır.

FELSEFENİN GÖREVİ

Gerçek filozof bütün ön-kavramları gözden geçirmeğe hazırlanmıştır. Doğruluk yoluna bilinçli ya da bilinç dışı herhangi bir sınır konduğunda, felsefe korkuyla felce uğrar ve «tehlikeli düşünceler»i dile getiren kişileri cezalandıran bir hükümet sansürüne ortam hazırlar. Gerçekte o filozof, kendi araştırmaları üzerine böyle bir sansür koymuştur zaten.

Yanlış ahlaksal düşüncelerin, felsefe üzerine ergisel (zihinsel) olarak yaptığı etki, gelişmeyi olağanüstü ölçüde engellemesi oldu. Ben felsefenin, dinsel dogmaların doğru mu yanlış mı olduğunu kanıtlayacağını ve çürüteceğini sanmıyorum. Fakat, Platon'dan beri filozofların çoğu, Tanrı'nın ölümsüzlüğü ya da varlığı konusunda «kanıtlar» («İspatlar») ortaya koymayı belli başlı iş saymış, kendilerinden önce geçenlerin kanıtlarını beğenmemiştir. Sanctus Thomas, Sanctus Anselmus'un; Kant, Descartes'in kanıtlarını hayırladı. Her bir filozof yeni kanıtlar getirmekteydi. Onlar, kanıtlarını geçerli kılmak için, göstermek için mantığı yanlış çıkarmak; matematiği mistikleştirme ve derin ön yargıların, gökten inmiş sezgiler olduğunu iddia etmek zorunda kaldılar.

Bütün bunlar, mantıksal çözümlemeyi felsefenin belli başlı işi sayan filozoflarca hayırlandı. Onlar açıkça insan zekâsının insanlık için derin önem taşıyan pek çok soruya tüketici karşılıklar bulmasının yetenekli olmadığını itiraf ederler. Fakat, bilim ve zekâdan gizlenmiş doğrulukları keşfedeceğimiz «daha yüksek» bir bilgi yolu bulunduğunu da kabullenmezler.

Bu tevazu ödülünü onlar, önceden metafizik sisi altında saklanan pek çok soruya kesinlikle; ve işin içine filozofun, anlama isteği dışında kendi yapısından bir nen katmayan nesnel yöntemlerle cevap bulunabileceğini ortaya koyarak aldılar.

Sayı nedir? Uzay ve zaman nedir? Ergi ve özdek (zihin ve madde) nasıl nenlerdir? (şeylerdir). Onlara şimdi burada kesin karşılıklar

verebileceğimizi sanmıyorum.

Doğruluğa, bilimdeki gibi her yeni evre'nin (safhanın) öncekinin hayırlanmasından değil, gelişimden doğduğu ardışık yaklaşmalar sağlayabileceğimiz bir yöntemin bulunduğunu da söylemiyorum.

Çatışan bağnazlıklar (taassuplar) batağında birleştirici birkaç güçten biri bilimsel doğruluktur. Bilimsel doğrulukla, inançlarımızı gözlemlere ve insansal varlıklar için olanaklı olduğu ölçüde yöresel ve mizaçla ilgili eğilimlerden sıyrılmış kişisel olmayan çıkarımlara dayandırma alışkanlığımızı erekliyorum.

Bu erdemin felsefeye getirilmesinde direnmek ve onun verimli kılınacağı güçlü bir yöntem bulmak, üyesi olduğum felsefî okulun belli başlı artamlarındandır (meziyetlerindendir).

Söz konusu yöntemin uygulanmasından doğan doğruluğu dikkatle araştırma alışkanlığı, bütün insan işlevliği (faaliyeti) küresine uzatılabilir. Bağnazlığı azaltır, karşılıklı anlaşma ve duygudaşlık (sempati) yeteneğini arttırır o.

Dogmatik savlarının (iddialarının) bir bölümü dikkate alınmazsa, felsefenin bir yaşantı yolu telkin ve ilham etmekten vaz geçmediği görülür.

ÜÇÜNCÜ VE SON CİLT

Notlar

[←1]

Principles of Mathematics, 1937 s. 460

[←2]

Konu hakkında daha geniş bilgi edinmek isteyenler, bu kitabın Marx konusuyle, Özgürlük ve Örgütlenme adlı yapıtımın ikinci bölümüne bakmalıdırlar.